3 1761 09701874 1

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/sokrates00buss

#7088

DIE GROSSEN ERZIEHER.

IHRE PERSÖNLICHKEIT UND IHRE SYSTEME.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. RUDOLF LEHMANN,
PROFESSOR A. D. KÖNIGL. AKADEMIE ZU POSEN.

VII. BAND.

SOKRATES

VON

ADOLF BUSSE.

BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1914.

1105
78
Bu

SOKRATES.

VON

PROF. DR. ADOLF BUSSE,
DIREKTOR DES ASKAN. GYMNASIUMS IN BERLIN.

MIT EINEM BILDNIS.

Motto: Des Sokrates zu gedenken, mag ich von ihm erzählen oder erzählen hören, macht mir immer Freude. Plat. Phaidon 58 D.

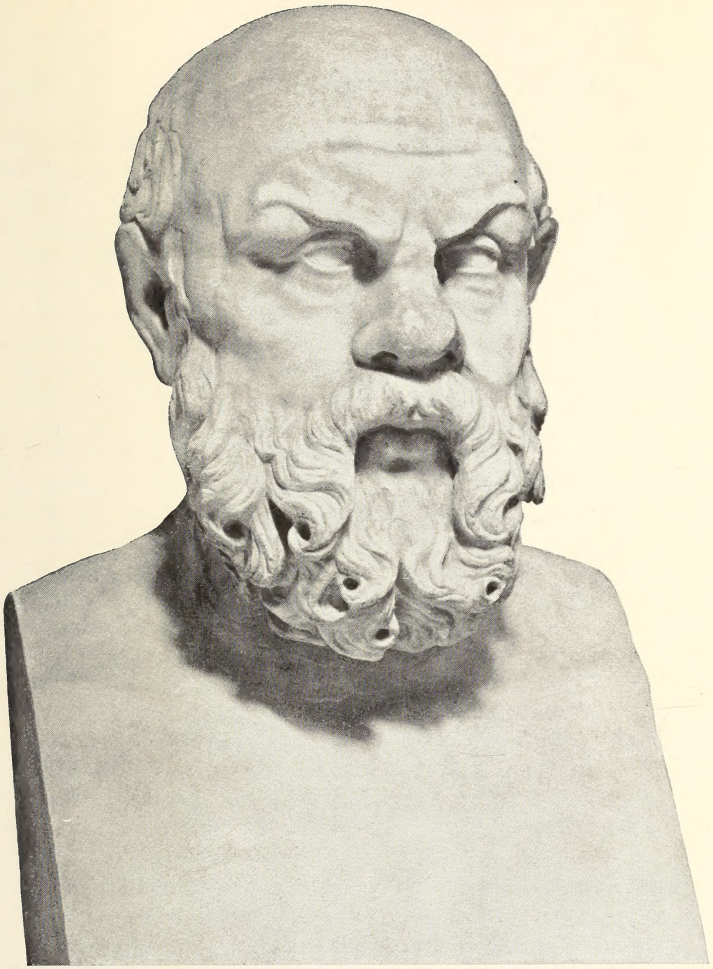
Schon die Erinnerung an den Abwesenden war für die, welche mit ihm verkehrten und seine Worte aufnahmen, von großem Nutzen. Xen. Mem. IV 1, 1.

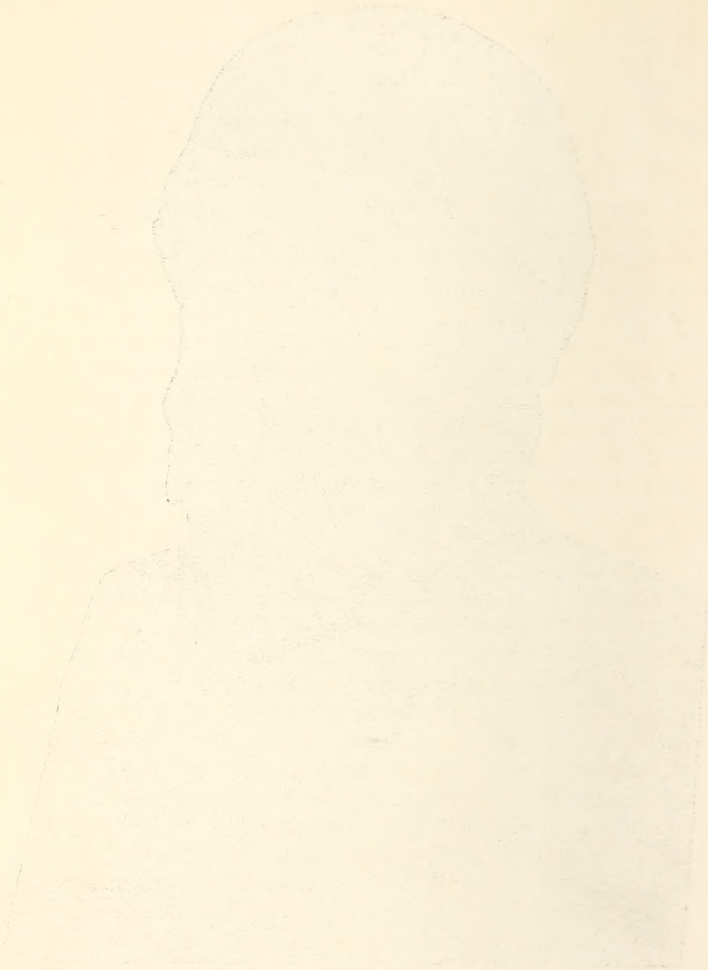
205-215
12.8.26

BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1914.

Alle Rechte vorbehalten.

Printed in Germany





Vorwort.

Wenn es das Kennzeichen eines wahrhaft großen Mannes ist, daß die von ihm in die Welt geworfenen Gedanken nicht ein Raub der Zeit werden, sondern Ewigkeitswert besitzen, so gehört Sokrates unzweifelhaft zu den geschichtlichen Größen der Menschheit. Denn noch weilt der Geist des Denkers unter uns als ein Lebender, noch zwingt die Persönlichkeit des Erziehers die Gemüter der Menschen durch einen wunderbaren Zauber in ihren Bann. Die Idee des Wissens, die er zuerst mit klarem Bewußtsein erfaßt, die methodische Wahrheitsforschung, die er zuerst geübt, die wissenschaftliche Behandlung der ethischen Fragen, wie er sie begonnen hat, das sind alles unverlierbare Schätze unseres geistigen Besitzes. Sagen wir heute: erkennen heißt generalisieren, heißt die Einzelerscheinung auf ein allgemeines Gesetz zurückführen, so wiederholen wir den sokratischen Grundsatz, daß das wahre Wissen in der Erkenntnis des allgemeinen Begriffs bestehe. Sehen wir heute in der Induktion das einzige Verfahren, das zu einem wissenschaftlich wertvollen Ergebnis führt, so erheben wir nur die Methode, die Sokrates gefordert und mit Erfolg angewandt hat, zum allgemeinen Forschungsprinzip. Stellen wir endlich der wissenschaftlichen Ethik die Aufgabe, aus dem gegebenen Inhalt des sittlichen Bewußtseins die Wertbegriffe zu entwickeln und zu einer grundsätzlichen Lebensanschauung zusammenzufassen, so hat er durch seine ethischen Betrachtungen uns den Weg gewiesen.

Trotzdem steht uns der Denker Sokrates nicht so hoch wie der Erzieher. Den Denker hat schon sein größter Schüler durch ein schärferes Erfassen des Erkenntnisproblems und durch die Verfeinerung der Forschungsmethode überwinden gelehrt, der Erzieher steht uns noch heute als unerreichtes Vorbild vor Augen. Es scheint, als ob der pädagogische Genius der Menschheit in ihm zur Erde herabgestiegen sei. Denn er hat die höchste Forderung aller Erziehungskunst verwirklicht, indem er lebte, was er lehrte, und lehrte, was er lebte. Aber je mehr sich uns in ihm das erzieherische Ideal verkörpert, desto schwerer ist es, die historische Erscheinung zu erfassen. Die Erkenntnis jeder Individualität ist ja ein wissenschaftlich unlösbares Problem; denn der Mensch kann nur das Allgemeine begreifen. Das Singuläre, Individuelle kann er vielleicht dunkel ahnen, auch wohl in seinen Ursprüngen und

Wirkungen deutlich machen, aber niemals ganz durchschauen und klar erkennen. Wie sollte es da möglich sein, einen Sokrates voll zu verstehen, eine Persönlichkeit, die ein so reiches und tiefes Innenleben entwickelt und mit proteusartiger Wandelbarkeit jedem Mitlebenden ein anderes Gesicht gezeigt hat, einen Denker, der in seinem Geiste so merkwürdige Gegensätze vereinigt hat, daß er mit idealistischem Grundcharakter platt utilitaristische Gedankengänge, mit strengem Rationalismus volkstümlich naive Glaubensvorstellungen verband? Darum haben denn auch die Auffassungen seines Wesens die ganze Skala vom religiösen Mystiker bis zum glaubenslosen Atheisten durchlaufen, und trotz eifrigster Bemühung, in seine Denkweise einzudringen, schwankt auch heute noch sein Charakterbild. Das Sokratesproblem bildet, wie es scheint, für die Wissenschaft eine unendliche Aufgabe, aber eine Aufgabe von solchem Reiz, daß jedes Geschlecht von neuem seine geistige Kraft daran erprobt.

Da nun die Auffassung der Sokratik wesentlich von der Beurteilung der Quellen abhängt, so ist hier einleitungsweise die schwierige Quellenfrage erörtert und der eingenommene Standpunkt kurz gekennzeichnet. Im ersten Teil ist dann eine Darstellung der geistigen Strömungen gegeben, von denen Sokrates getragen wurde. Daß dabei der Sophistik ein breiterer Raum gewidmet wurde, geschah einmal wegen ihrer großen Bedeutung für die Geistesgeschichte jener Zeit und dann, weil Sokrates immer wieder, von Aristophanes und Anytos bis Hubert Röck, mit den Sophisten zusammengeworfen wurde. Wer aber hier die Grenze scharf und klar bestimmen, Sokrates zugleich als einen Sohn der Sophistik und als ihren Überwinder verstehen will, muß vor allem über das Wesen dieser Denkrichtung im Klaren seln.

Nach der Darstellung der Persönlichkeit und der Lehre des Philosophen verlangte zum Schluß noch sein tragisches Ende eine eingehendere Betrachtung, nicht nur, weil wir von Sokrates wie von Christus sagen müssen: mors potentior erat quam vita, sondern auch, weil die geschichtliche Paradoxie seiner Verurteilung nur aus den Zeitverhältnissen heraus verständlich ist. Die Tragik der großen Geisteshelden hat sich auch an ihm erfüllt. Weil er die Umwertung der alten Lebenswerte vornahm, weil er die überwundenen Ideale forträumte, um neue aufzustellen, mußte er sein Leben zum Opfer bringen. Aber in seiner Todesfreudigkeit hat er ein Flammenzeichen menschlicher Würde und Hoheit errichtet, das bis in die Gegenwart leuchtet und in der Zukunft leuchten wird, solange noch ein Herz in menschlicher Brust schlägt.

Berlin, im September 1913.

Adolf Busse.

Inhalt.

Seite

Einleitung: **Quellenkunde zur Sokratik** 1

1. Platon. 2. Xenophon. 3. Aristoteles.

Erster Abschnitt: **Persönlichkeit und Leben** 15

I. Athen zur Zeit des jungen Sokrates . . . 17

4. Der Ausgang der Perserkriege. 5. Kimon und Sokrates. 6. Athens Streben nach der Herrschaft über Griechenland. 7. Die athenische Isonomie. 8. Die Opferwilligkeit des Volks. 9. Athens materielle und geistige Entwicklung. 10. Die Kunstblüte. 11. Wissenschaftliches Interesse.

II. Die neuen Bildungsziele 28

12. Das griechische Erziehungswesen. 13. Art und Verbreitung der Jugendbildung. 14. 15. Wandel in den sittlichen und religiösen Anschauungen. 16. Der Intellektualismus. 17. Die neuen Erziehungsaufgaben.

III. Die Sophistik 36

18. Erklärung des Wortes Sophistes. 19. Ursprung des Wortes Philosophie. 20. Protagoras. 21. Prodikos. 22. Hippias. 23. Gorgias. 24. Kleinere Sophisten. 25. Gelderwerb der Sophisten. 26. Die Unterrichtsgegenstände. 27. Die Begründung der Geisteswissenschaft. 28. Die Erziehungswissenschaft. 29. Protagoras' Erkenntnislehre. 30. Der sophistische Relativismus. 31. Die Moral der Sophistik. 32. Der sophistische Rationalismus. 33. Naturnotwendigkeit und Menschensatzung.

Seite

IV. Sokrates' Lehrjahre 68

34. Sokrates' Abstammung. 35. Seine Jugenderziehung. 36. Sokrates und Euripides. 37. Aspasia. 39. Konnos und Damon. 40. Sokrates' philosophische Entwicklung nach dem »Phaidon«. 41. Archelaos von Athen. 42. Verhältnis zu Prodikos.

V. Kriegsdienste 83

43. Sokrates im samischen Kriege. 44. Bei Poteidaia. 45. Bei Delion und Amphipolis.

VI. Sokrates' Familienleben 87

46. Die Legendenbildung. 47. Xantippe bei Platon.

VII. Betätigung im Staatsleben 90

48. Seine Abneigung gegen politische Tätigkeit. 49. Der Arginusenprozeß. 50. Unter der Herrschaft der Dreißig.

VIII. Sokrates und die Komödie 95

51. Die Tendenz der attischen Komödie. 52. Ameipsias und Eupolis. 53. Aristophanes' »Wolken«. 54. Das Zerrbild des Sokrates.

IX. Sokrates' Wirkungskreis 106

55. Der delphische Orakelspruch. 56. Der doppelte Schülerkreis. 57. Im engeren Schülerkreis. 58. Lehrer und Schüler. 59. Der größere Kreis.

X. Die Persönlichkeit 116

60. Volkstümliche Züge. 61. Sokrates' Charakterstärke. 62. Seine Selbstverleugnung. 63. Sein Intellektualismus. 64. Sein Daimonion.

Zweiter Abschnitt: **Die Lehre** 127

XI. Das Prinzip der Sokratik 130

65. Sokrates und die Sophistik. 66. Die Grundlegung des Wissens. 67. Wissenschaft und Sittenlehre.

XII. Die Begriffslehre 136

68. Die Allgemeingültigkeit der Wertbegriffe. 69. Die induktive Methode. 70. Die Deduktion. 71. Der Erkenntniswert der logischen Operationen.

Seite

XIII. Die sokratische Dialektik 147

72. Die Selbsterkenntnis. 73. Die Menschenprüfung. 74. Die sokratische Ironie. 75. Das Wesen der Dialektik. 76. Der sokratische Eros.

XIV. Die Tugendlehre 157

77. Das Tugendwissen. 79. Das Verhältnis der Vernunft zu den Trieben. 79. Der Ursprung der Theorie. 80. Der Vorwurf des Determinismus. 81. Die Einheit der Tugend. 82. Die Erziehungstheorie. 83. Die Methode der normativen Wissenschaften. 84. Die soziale Bedeutung des Tugendwissens. 85. Das Materialprinzip der sokratischen Ethik. 86. Entgegengesetzte Auffassungen. 87. Kein Hedonismus. 88. Keine Utilitätsmoral. 89. Die sokratische Individualethik. 90. Das höchste Lebensziel. 91. Der idealistische Charakter der Ethik. 92. Die Einheit von Tugend und Glück. 93. Die geistige Freiheit.

XV. Die sokratische Sozialethik 185

94. Das Familienleben. 95. Die Freundschaft. 96. Die Staatsidee in Athen. 97. Sokrates' Staatsauffassung.

XVI. Sokrates' Gottesglaube 196

98. Die Frömmigkeit. 99. Die rechte Gottesverehrung. 100. Teleologische Vorstellungen. 101. Diogenes von Apollonia. 102. Sokrates' Vorsehungsglaube. 103. Keine Glaubensschwärmerei. 104. Sokrates' Jenseitsvorstellung.

Dritter Abschnitt: **Der Ausgang** 211

XVII. Die gerichtliche Anklage 213

105. Die Anklageformel. 106. Die Ankläger. 107. Anytos. 108. Die Restauration. 109. Anytos und Sokrates. 110. Anytos' Charakter. 111. Athen in der Restaurationszeit. 112. Feindschaft gegen die Aufklärung. 113. Die Verzögerung der Anklage.

XVIII. Die Gerichtsverhandlung 225

114. Sokrates' Verhalten. 115. Das Prozeßverfahren. 116. Polykrates' fingierte Anklagerede. 117. Die wirklich vorgebrachten Beschuldigungen. 118. Sokrates' Verteidigungsrede. 119. Die Verurteilung. 120. Der rechtliche Standpunkt. 121. Der moralische Stand-

Seite

punkt. 122. Sokrates' Überzeugungstreue. 123. Geschichtliche Beurteilung. 124. Wirkung des Urteilsspruchs.

XIX. Sokrates' Ende 241

125. Bedeutung des Opfertodes. 126. Die Zeit im Gefängnis. 127. Der Todestag. 128. Das Scheiden.

Einleitung.

Quellenkunde zur Sokratik.

1. Es sind bei Sokrates verschiedene Umstände zusammengekommen, um die Quellenforschung in eine besonders schwierige Lage zu versetzen. Der Philosoph selbst hat nichts geschrieben außer einem Hymnus auf Apollon und einigen Umdichtungen äsopischer Fabeln[1]), deren Verlust kaum zu bedauern ist. Wir sind also für die Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre lediglich auf Nachrichten aus zweiter oder dritter Hand angewiesen. Unter diesen haben unzweifelhaft den größten dokumentarischen Wert die Darstellungen der Komödiendichter, die den Philosophen aus eigener Anschauung schildern. In zweiter Linie stehen die sokratischen Apologien und Dialoge und in dritter die späteren Zeugnisse, insbesondere die aristotelischen Angaben. Über die Glaubwürdigkeit der Komödie soll später an passender Stelle gesprochen werden. Die Schriften der Sokratiker und die aristotelischen Zeugnisse verlangen eine kurze Vorbemerkung[2])

Aristoteles betrachtet die sokratischen Dialoge Platons als Dichtungen oder wenigstens als ein Mittelding zwischen Poesie

---

1) Plat. Phaidon 60 D.

2) Da abgesehen von geringen Fragmenten des Aischines, Antisthenes und anderer Sokratiker nur die Darstellungen Platons und Xenophons erhalten sind, so kommen für die Quellenkritik neben Aristoteles nur diese beiden Zeugen in betracht. Wer ist nun der zuverlässigste, Platon oder Xenophon oder Aristoteles? In neuerer Zeit hat jeder von ihnen eifrige Verteidiger gefunden. Da sind zunächst die Schildhalter Xenophons, welche in der xenophontischen Apologie und in den Memorabilien die reinste Quelle der Sokratik sehen (Hegel, Gesch. der Phil. II 69; Hermann, Gesch. und System des Platonismus I 249 ff.; Döring, die Lehr des Sokrates als soziales Reformsystem, München 1895; Pfleiderer,

und Prosa, d. h. als eine Mischung von geschictlicher Darstellung und dichterischer Erfindung [1]). Wir dürfen also die wahrheitsgetreue Wiedergabe eines wirklich gehaltenen Gesprächs in keinem Dialoge suchen. Die geschichtliche Treue wird in den verschiedenen Dialogen gewiß mannigfache Abstufungen gezeigt haben. Die einen waren von vorn herein mehr für den ästhetischen Genuß [2]), die anderen mehr für die philosopische Belehrung bestimmt, in jenen überwog daher das mimische Element, in diesen die wissenschaftliche Erörterung. Aber alle waren mit dichterischen Elementen durchsetzt, sie schilderten nicht wie die Geschichtsschreibung den tatsächlichen Vorgang, sondern sie gaben idealisierte Wirklichkeit, die Wahrheit im Schleier der Dichtkunst. Aber sie unterschieden sich von den reinen Dichtungen durch ein

Sokrates und Plato, Tübingen 1896). Dann sind die Vertreter der Ansicht zu nennen, daß die Sokratik hauptsächlich aus Platon zu schöpfen sei (nach Schleiermacher W. W. III 2, 293 ff. besonders Brandis, Gesch. der gr.-röm. Philosophie II a 20; Ritter, Gesch der Phil. II 44; Natorp, Über Sokrates, in den Philosophischen Monatsheften 30, 337 ff.; John Burnet, Plato's Phaedo, Oxford 1911 p. XI ff.; A. E. Taylor, Varia Socratica, Oxford 1911). Endlich hat Aristoteles seinen Vertreter gefunden in Joël (Der echte und der xenophontische Sokrates I 203 ff.). Dazu kommen als vierte Gruppe noch die Synkretisten, die Vermittler aller drei Überlieferungen unter Bevorzugung bald der einen Quelle bald der anderen (Zeller, Die Phil. der Griechen II a [4] 91 ff.; Windelband, Gesch. der antiken Phil. [3] S. 97; Th. Gomperz, Griech. Denker II [3] 48 ff.; Ivo Bruns, Das liter. Porträt der Griechen S. 376 ff; Clodius Piat, Socrate, Paris 1900, der ganz kritiklos die Überlieferungen aufnimmt, und G. Zuccante, Sokrate, Torino 1909, der sorgfältige Quellenuntersuchungen macht und am meisten sich Gomperz nähert). Schließlich sind noch zwei Auffassungen zu erwähnen, die eine besondere Stellung zu den drei Überlieferungen voraussetzen, das ist einmal der Kritizismus Pöhlmanns (»Sokrates und seinVolk«, München 1899 und »Das Sokratesproblem« in der Sammlung »Aus Altertum und Gegenwart«, N. F. München 1911) und der radikale Skeptizismus, den Hubert Böck (»Der unverfälschte Sokrates«, Innsbruck 1903 und »Aristophanischer und geschichtlicher Sokrates«, im Archiv für Gesch. der Phil. 1912 S. 175 ff.) zum Ausdruck bringt, um auf Grund der Darstellung in Aristophanes' »Wolken« Sokrates als Atheisten und Sophisten zu zeichnen.

1) Arist. Poet. 1. 1447 b 10 Rhet. III 16. 1417 a 21 fr. 72. 73 Rose.

2) Derart scheinen die Dialoge des sonst unbekannten Alexamenos von Teos gewesen zu sein, der nach Aristoteles (fr. 72) der Schöpfer dieser Darstellungsform war.

wesentliches Merkmal. Sie enthielten nicht freie Erfindungen, reine Phantasievorstellungen, sondern Gedankenentwicklungen, logische Schlußfolgerungen, wie Sokrates sie in den Unterhaltungen zu geben pflegte. Jeder Dialog sollte, wie Platon [1]) sagt, ein Abbild der lebendigen und beseelten Rede sein, er sollte nicht zur Unterweisung für die Unkundigen, sondern zur Auffrischung des Gedächtnisses der Wissenden dienen, nicht produzieren, sondern reproduzieren. Und diesen Standpunkt scheint Platon dauernd festgehalten zu haben. Seine Schriften sind die Niederschläge der Gedanken, die er in älterer Zeit von Sokrates gehört, später selbst vorgetragen hat. Wir dürfen also in den sogenannten begriffsethischen Dialogen, d. h. den beiden »Hippias«, dem »Laches«, »Charmides«, »Protagoras« und »Euthyphron« [2]), die wahrscheinlich noch zu Sokrates Lebzeiten geschrieben sind [3]), und auch in dem sehr bald nach seinem Tode verfaßten »Kriton« die Darlegung sokratischer Gedanken erwarten. Platon hat unzweifelhaft

1) Phaidon 275 E 276 A.

2) Von dem Dialog »Lysis« wird erzählt (Diog. L. III 35), daß Sokrates selbst ihn vorlesen gehört und danach ausgerufen habe: »Beim Herakles, was hat mir der junge Mann angedichtet«. Allein diese Erzählung hat keinen geschichtlichen Wert; denn der »Lysis« gehört, wie sein Inhalt beweist, einer späteren Periode der platonischen Schriftstellerei an und ist in die Nähe des etwa 384 verfaßten Symposions zu rücken. (Vergl. Raeder, Platons philos. Entwicklung S. 154 ff.)

3) Ritter (Platon I 55) hebt mit Recht hervor, daß bei Platons schriftstellerischer Begabung die Zurückdrängung des Gestaltungsdranges bis 399, d. h. bis zu seinem 28. Lebensjahre, ganz undenkbar ist. Ferner muß jedenfalls für den »Protagoras« eine Abfassungzeit vor dem Tode des Sokrates angenommen werden; denn der Dialog ist zweifellos eine Jugendschöpfung und darf nicht zu spät hinabgerückt werden. Ist es nun glaublich, daß ein Werk von so übersprudelndem Humor, von so sonniger Heiterkeit bald nach des Meisters traurigem Ende entstanden sei? Dazu kommt noch ein anderer Beweisgrund. Die Dialexeis, welche um 400 geschrieben sein müssen (Diels, Vorsokr. II^3 334), zeigen im 6. Kapitel bei der Erörterung der Frage, ob die Tugend und Weisheit lehrbar sei, eine solche Übereinstimmung mit Platons Protagoras (vgl. Diels p. 343 und Prot. 325 C. D. 328 A. f.) daß die Annahme einer Abhängigkeit unabweisbar ist. Danach muß der »Protagoras« vor 400 oder gerade in dieser Zeit erschienen sein. Die reife Kunst dieses Dialogs setzt aber schriftstellerische Versuche voraus und berechtigt uns, wieder andere Dialoge in seine Nähe zu rücken. So gelangen wir zu der von Ritter angenommenen

schon in diesen Dialogen Sokrates idealisiert, hat das Zufällige und Nebensächliche abgestreift, dagegen das Typische und Allgemeine schärfer herausgearbeitet. Aber er hat, wie es scheint, in der Wiedergabe der Gedanken denselben Grundsatz befolgt, wie Thukydides in seinen Reden, der selbst erklärt, er habe jedesmal dem Redenden die Worte in den Mund gelegt, die ihm am passendsten schienen, aber doch sich möglichst genau an den Gesamtinhalt der wirklichen Reden gehalten[1]). Gewiß, die Situation ist in diesen Dialogen frei erfunden, die Mitunterredner sind nach äußeren Gesichtspunkten ausgewählt, aber die von Sokrates ausgesprochenen Gedanken und die eingeschlagenen Unterredungsmethoden haben echtes Gepräge. So ist der Dialog »Kriton« jedenfalls fingiert; denn nach glaubwürdiger Überlieferung hat nicht der alte Kriton, sondern Aischines von Sphettos dem eingekerkerten Sokrates den Fluchtplan vorgetragen. Aber die Zurückweisung des Vorschlags und die Begründung derselben durch den Hinweis auf die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Staatsgesetze, überhaupt die hohe Staatsgesinnung, die aus Sokrates' Worten hervorleuchtet, ist unzweifelhaft geschichtlich. Dafür spricht die Tatsache, daß er nicht geflohen ist, obgleich seine Freunde ihm dazu die Wege bahnten. In den späteren Dialogen, als Platons Denken eigene Bahnen eingeschlagen hatte und er sich häufig gegen neu auftretende Geistesrichtungen wenden mußte, machte er Sokrates zum Interpreten seiner philosophischen Überzeugungen und kann nicht mehr als zuverlässiger Zeuge der sokratischen Denkweise gelten[2]); aber

Skala, die mit dem Dialog »Euthyphron« schließt unter der Voraussetzung, daß Schleiermacher (Platon I a 52 f.) mit Recht seine Abfassung in die Zeit nach Einreichung der Anklage gesetzt hat. Wenn Bruns (Das liter. Porträt S. 228) aus den Worten der Apologie (39 C. D.): »Viele werden kommen und euch zur Rechenschaft ziehen, die ich bisher zurückgehalten habe« folgern zu müssen glaubt, daß vor Sokrates' Tod keine Dialoge erschienen sind, so wird nicht genügend beachtet, daß in den oben genannten Dialogen ein gegen das Volk gerichteter Tadel kaum enthalten ist. Dieser findet sich erst in der Apologie, dem »Kriton«, «Gorgias», «Menon». Hier wird ein ganz neuer Ton angeschlagen. Der Schmerz um den verlorenen Meister klingt immer wieder durch und verursacht eine elegische Stimmung.

1) Thuc. I 22.

2) Die Engländer Burnet und Taylor sind zu vertrauensselig, wenn sie alles, was Platon durch Sokrates' Mund ausspricht, auch

das hindert nicht, daß einzelne Charakterzüge auch hier mit geschichtlicher Treue dargestellt sind. Wenn Platon seinen Lehrer bei Tagesanbruch zum Sonnengott beten oder den Göttern ein Opfer darbringen läßt, so ist anzunehmen, daß der historische Sokrates tatsächlich bei feierlichen Gelegenheiten gebetet und geopfert hat. Wenn Platon ihn von Traumgestalten erzählen läßt, die ihm in der Nacht erschienen seien und Weissagungen oder Ermahnungen vorgetragen hätten, so mag der einzelne Fall, wie der im »Kriton« erwähnte, wohl erdichtet sein, aber der sich darin ausdrückende Glaube an Traumerscheinungen ist als geschichtlich anzusehen. Wir können also aus den späteren Dialogen zwar nichts für die sokratische Lehre, aber vieles für die Charakteristik des Philosophen gewinnen. Es bedarf freilich in jedem Falle einer sorgfältigen Prüfung, ob der Wesenszug sich ohne Schwierigkeit dem Gesamtbilde einfügen läßt.

Eine besondere Stellung unter den platonischen Werken nimmt die Apologie ein. Sie macht scheinbar den Anspruch, als die wirklich gehaltene Verteidigungsrede angesehen zu werden. Aber bei genauer Betrachtung tauchen sogleich Verdachtsmomente auf. Die Sprachform verrät deutlich platonische Gestaltungskraft. Das sind nicht Worte, die dem aus dem Stegreif sprechenden Sokrates von den Lippen flossen, das ist ein sprachliches Meisterwerk, in dem alle Strahlen platonischer Stilkunst wie in einem Prisma zur höchsten Wirkung zusammenschießen. Auch der feingegliederte Aufbau der Gedanken ist eine Schöpfung von Platons Meisterhand. Ein kurzer Überblick wird das sofort beweisen:

Erste Rede.

I. Einleitung (1).

Vorläufige Kennzeichnung seiner Redeweise nach Inhalt und Form.

II. Thema (2—22).

A. Zurückweisung der Verleumdung (2—10)

a. negativ durch Widerlegung der Vorwürfe (2—4),

b. positiv durch Aufdeckung des Ursprungs (5—10).

die Ideenlehre, als sokratisches Gedankengut ansehen. Burnet (p. XII) meint, Platon wäre einer solchen »herzlosen Mystifikation«, Sokrates zum Mundstück der eigenen Lehren zu machen, nicht fähig gewesen; allein es ist sicher, daß jeder Grieche darin vielmehr den Beweis höchster Pietät gesehen hat.

B. Zurückweisung der gerichtlichen Anklage (11—22)
  a. negativ durch Widerlegung der Anschuldigungen, und zwar
    α. des Jugendverderbs (12—13),
    β. der Gottlosigkeit (14. 15),
  b. positiv durch Darlegung der Lebensarbeit des Redners (16—22), und zwar
    α. seiner inneren Stellung zur Lebensaufgabe (16. 17),
    β. seiner Lehrtätigkeit nach Inhalt und Form (17),
    γ. des Wertes seiner Tätigkeit (18—20),
    δ. seines Verkehrs mit der Jugend (21, 22).

C. Schluß. Begründung der Ablehnung unwürdiger Verteidigungsmittel (23. 24).

Zweite Rede.

a. Urteil über die Abstimmung (25),
b. die verdiente Belohnung (26),
c. Antrag auf eine Geldstrafe (27. 28).

Dritte Rede.

a. Ansprache an die Geschworenen, die gegen ihn stimmten (29. 30),
  α. Urteil über ihre Abstimmung (29),
  β. Folgen für diese Geschworenen (30),
b. Ansprache an die Geschworenen, die für ihn stimmten (31. 32),
  α. Urteil über den Ausgang des Prozesses (31),
  β. Frohe Aussicht auf das, was der Tod bringt (32),
c. Versöhnende Abschiedsworte an alle Geschworenen (33).

Endlich muß die ganze dritte Rede als eine freie Erfindung Platons angesehen werden. Leidet es an einer inneren Unwahrscheinlichkeit, daß der Verurteilte nach Schluß der Verhandlung so lange und so gedankenreiche Ausführungen macht, so ist es auf der anderen Seite leicht begreiflich, daß Platon den lebhaften Drang fühlte, dem Bilde des kämpfenden Sokrates in einem Schlußwort die notwendige künstlerische Abrundung zu geben und zugleich durch die Darstellung seiner ungebrochenen Kraft und seiner Überzeugungstreue den moralischen Sieg über die Gegner zu veranschaulichen[1]). Auch bietet die Rede inhaltlich kaum etwas Neues. Es klingen in den Bemerkungen über das Daimonion,

1) v. Wilamowitz, Die xenoph. Apologie (Hermes 32 S. 104).

über den Tod und die Ablehnung der unwürdigen Verteidigungsmittel die vorher angeschlagenen Töne noch einmal, nur in größerer Fülle und Tiefe, uns entgegen und verstärken gewaltig den Eindruck der beiden ersten Reden. Aber ein neuer Gedanke kommt nirgends zum Ausdruck. Es ist daher anzunehmen, daß die dritte Rede ganz aus der geistigen Werkstatt Platons hervorgegangen ist. Zu einem anderen Ergebnis führt die Betrachtung der ersten Reden. Ihnen jeden Wahrheitsgehalt absprechen, heißt die Bahnen besonnener Kritik verlassen. Die Gründe, welche wieder in neuerer Zeit zum Beweise ihres fiktiven Charakters vorgebracht sind, erweisen sich nicht als stichhaltig[1]) Es ist ein Irrtum, wenn man meint, daß der Angeklagte durch den Hinweis auf die schon seit lange umherschleichende Verleumdung sich die Verteidigung erschwere; denn jeder Strafrichter weiß, daß Angeklagte sich gern als das Opfer der Verleumdungen hinstellen, um durch den Nachweis ihrer Nichtigkeit die gerichtliche Anklage von vorn herein zu verdächtigen[2]). Es ist auch ein Irrtum, daß durch die Umstellung der Anklagepunkte die Sache zu Ungunsten des Angeklagten verschoben sei. Im Gegenteil es wird durch die Umstellung die ungefährlichere und leichter zu widerlegende Beschuldigung vorangestellt und dadurch die Verteidigung erleichtert. Es ist ferner falsch, daß Sokrates sich seine Aufgabe dadurch schwieriger mache, daß er den Ankläger zu der Beschuldigung des gänzlichen Atheismus drängt. Im Gegenteil bahnt er sich auf diese Weise den Weg zur Widerlegung. Denn vor den Geschworenen den Beweis zu führen, daß sein Daimonion nicht eine Gottheit, sondern nur die Offenbarung, die Stimme einer Gottheit sei, war kaum möglich; gegen die Anklage des Atheismus dagegen konnte er echt sokratisch sich durch eine spitzfindige logische Schlußfolgerung wehren. Auch die Erwähnung des Orakels ist als historisch anzusehen. Sokrates sagt ja nicht, daß er durch den Spruch überhaupt zur philosophischen

1) Die Einwürfe, die Georgii gegen ihren geschichtlichen Inhalt erhob (Einl. zu seiner Übersetzung S. 676) sind schon von Zeller (II a[4] 195 Anm.) zurückgewiesen worden. Neuerdings hat Schanz (Einl. zur Ausgabe S. 71 ff.) sich entschieden für ihren fiktiven Charakter erklärt und seine Ansicht durch die oben angeführten Gründe zu stützen gesucht.

2) Menzel, Untersuchungen zum Sokratesprozesse (Sitzungsber. der Wiener Akademie 1902 S. 54).

Tätigkeit angeregt sei, sondern daß er nur deswegen mit seiner Lehre sich an das Volk gewandt habe. Er hat also schon längere Zeit im Kreise seiner Getreuen Begriffsforschung getrieben, als der stürmische Chairephon aus Delphi die Weisheitserklärung brachte, die ihn veranlaßte, über den engen Kreis hinauszugehen und unter das Volk zu treten[1]). Darin liegt nichts Unwahrscheinliches, und die Bezugnahme auf die Zeugenaussage des Bruders des schon verstorbenen Chairephon, auch die Andeutung seines excentrischen Wesens und seiner politischen Richtung, die die Vertreibung durch die Dreißig und die Rückkehr unter Thrasybul zur Folge hatte, sind gewichtige Zeichen dafür, daß hier eine historische Tatsache vorliegt. Daß Sokrates die menschenprüfende Tätigkeit nur in der Absicht aufnahm, die Richtigkeit des Spruchs zu widerlegen, ist selbstverständlich ein Ausdruck der sokratischen Ironie, aber daß er durch diese Anerkennung seiner Bestrebungen veranlaßt worden ist, dem ganzen Volke seine Kraft zu weihen, liegt durchaus im Bereich der Wahrscheinlichkeit. So halten viele Gründe, die für den unhistorischen Charakter der Apologie ins Feld geführt werden, einer schärferen Prüfung nicht stand. Auf der anderen Seite ist es freilich auch unverkennbar, daß das Sokratesbild von Platon stark idealisiert worden ist. Gewiß, er zeichnet das Porträt des wirklichen Sokrates, aber in der Form, wie ihn die Augen des dankbaren Schülers und gottbegnadeten Dichters schauten, dessen Pietät zwar keinen geradezu falschen Zug in dem teuren Bilde zuließ, aber das Ganze in das Licht der Verklärung rückte[2]). Wenn der platonische Sokrates sich als den Heiland der sittlich gesunkenen Menschheit und seine Lehrtätigkeit als göttliche Mission, als Arbeit im Dienste des Gottes, hinstellt, so entspricht diese überschwängliche Vorstellung wohl der schwärmerischen und religiös gestimmten Natur Platons, steht aber mit dem Wirklichkeitssinn und der trockenen Denkweise des schwunglosen Sokrates im Widerspruch. Auch die Erklärung, daß er die Speisung im Prytaneion mehr verdient zu haben glaube, als die Sieger in den Olympischen Wettkämpfen, spiegelt zwar sehr deutlich die Wertschätzung wieder, welche Platon seinem Lehrer gegenüber hegte, läßt sich aber kaum mit der bescheidenen Auf-

1) Vgl. Menzel a. a. O. S. 55.
2) Vgl. Ivo Bruns, Das liter Porträt der Griechen S. 281.

fassung, die Sokrates von seiner Lehrtätigkeit hatte, in Einklang bringen. Nicht weil die Worte eine gröbliche Beleidigung des Gerichts enthalten[1]), sondern weil sie dem Wesen des Redners widersprechen, scheinen sie in seinem Munde wenig passend. Dagegen läßt es sich wohl begreifen, daß Platon das Bedürfnis hatte, seinen Athenern den wahren Wert des Mannes, den sie wie einen Verbrecher behandelt hatten, mit bitterem Spotte vor Augen zu stellen. Es tritt uns also in der Apologie dieselbe Erscheinung wie bei den älteren Dialogen entgegen: ein sokratischer Gedankenkern eingetaucht in die platonische Denkweise und umhüllt vom Schleier platonischer Dichtung. Gelingt es, diesen Kern herauszuschälen und das Bild der sokratischen Persönlichkeit und Lehre zu rekonstruieren, so ist die wesentlichste Aufgabe der Sokratesforschung gelöst. Welche Hilfe vermag dabei Xenophon zu leisten?

2. Platon und Xenophon sind geistige Antipoden. Der eine ist unzweifelhaft der genialste, der andere wahrscheinlich der unphilosophischste Kopf in dem ganzen Schülerkreis gewesen, der eine war eine echte Dichternatur, der andere ein seichter Schönredner, jener ein himmelstürmender Idealist, dieser ein an der Erde klebender Nützlichkeitsfanatiker. Auch die Bedingungen ihrer Schriftstellerei zeigen den schärfsten Gegensatz. Platon genoß Sokrates' Umgang etwa acht Jahre lang und nahm an dem tragischen Ende des Meisters mit vollstem Herzen Anteil, Xenophon verkehrte mit ihm nur drei Jahre, von 404 bis 401[2]), und ließ sich von dem Zauber seiner Persönlichkeit so wenig fesseln, daß die Aussicht auf Abenteuer und Kriegsbeute genügte, ihn zur Teilnahme an der Heerfahrt des persischen Prinzen Kyros zu bestimmen. Platon schrieb die sokratischen Dialoge und die Apologie aus unmittelbarer Anschauung heraus, Xenophon begann seine philosophische Schriftstellerei sicher nicht vor 393, wahrscheinlich erst gegen Ende der achtziger Jahre[3]), Platon schöpfte ganz aus eigener Erfahrung und gestaltete das So-

1) Schanz, a. a O. S. 73.

2) Von den in den Memorabilien datierbaren Gesprächen fällt keins in die Zeit vor 404.

3) Von den xenophontischen Schriften kommen die Apologie, die Memorabilien, der Oikonomikos und das Symposion in betracht. Von diesen ist die Apologie am frühesten verfaßt worden. Denn sie ist älter als die Memorabilien, welche sowohl in den beiden

kratesbild mit intuitiver Selbständigkeit, Xenophon, der schwerlich über schriftliche Aufzeichnungen verfügte[1]), war auf verblaßte Erinnerungen angewiesen und mußte deswegen fremde Quellen[2]) benutzen. Somit waren die äußeren Bedingungen,

---

ersten Kapiteln des ersten Buches wie in dem letzten des vierten Buches deutliche Spuren der Benutzung, zum Teil wörtliche Übernahme zeigen. Die Apologie aber setzt nicht nur die etwa 493 erschienene Anklageschrift des Polykrates (vgl. § 19. 20. 25), sondern auch den Tod des Anytos voraus, da (§ 31) berichtet wird, daß dieser an seinem Sohn nur Schande erlebt und wegen der unverständigen Erziehung desselben noch nach seinem Tode eine üble Nachrede erfahren habe. (Das Radikalmittel Wetzels in den Neuen Jahrb. 1900 S. 389, der den Satz streichen will, ist natürlich abzulehnen.) Nun hat aber Anytos noch 387/6 gelebt; denn in diesem Jahre scheint Lysias' 22. Rede geschrieben zu sein, deren Redner (§ 9) den Sitophylax des vorigen Jahres Anytos, der jedenfalls ein hochangesehener Bürger gewesen sein muß und deswegen nicht mit Christ-Schmid (Gr. L.[5] S. 480) von dem Ankläger zu trennen ist, als Zeugen vorladen will (v. Wilamowitz, Arist. und Athen II 374; Blass, Att. Ber. I 473; Ed. Meyer, Gesch. des Alt. V 273. Ohne hinreichenden Grund will W. Aly, »Anytos der Ankläger des Sokr.« in dem Neuen Jahrb. 1913 S. 173 das Jahr 395 für die Rede ansetzen.) Also muß die Apologie erst nach 387/6 geschrieben sein. Und sie wird bis in das Ende der achtziger Jahre herabgerückt durch die offenbare Benutzung von Platons »Phaidon«. Denn nicht nur das für die Situation recht unpassende *καταψήσαντα αὐτοῦ τὴν κεφαλήν* (§ 28) stammt aus dem »Phaidon« (89 B), wo die Handbewegung durch den tieferen Sitz des jungen Phaidon sehr gut motiviert ist, sondern auch der Schluß (§ 33) zeigt deutliche Anklänge (v. Wilamowitz, »Die xenoph. Apologie« im Hermes 32 S. 101). Der Dialog »Phaidon« aber ist nach 384 anzusetzen (Zeller II a[4] 550; Raeder, Platons philos. Entw. S. 178). Merkwürdig ist, daß Zuccante (Socrate, Torino 1909, S. 156) auch jetzt noch die xenoph. Apologie für unecht hält.

1) Daß Sokrates' Anhänger Gespräche, denen sie beiwohnten, zu Hause schriftlich aufgezeichnet haben, dürfen wir aus einer Stelle bei Platon (Theait. 143 A) schließen, wonach Eukleides die Unterredung, die Sokrates mit dem jungen Theaitetos gehabt und dem Eukleides wiedererzählt hatte, sogleich nach der Trennung niederschrieb und seine Aufzeichnung später dem Sokrates vorlas, um sie mit seiner Hilfe zu ergänzen und zu verbessern. Daß gerade das Gespräch, von dem hier die Rede ist, unmöglich historisch sein kann, tut nichts zur Sache. Es kommt uns darauf an festzustellen, daß dies Verfahren überhaupt üblich gewesen ist. Und dies ist unbedingt aus Platons Worten zu schließen. Damit erledigt sich der Einwurf Zellers (Phil. der Gr. II a[4] 96 Anm. 3).

2) Er scheint hauptsächlich aus den Dialogen des Antisthenes und Aischines geschöpft zu haben. Den Antisthenes sucht Joël

unter denen Xenophon schrieb, sehr ungünstig. Aber noch schlimmer steht es um das innere Wesen seiner Schriftstellerei. Diese stand nämlich unter dem beherrschenden Einfluß eines bösen Dreigestirns, das ist erstens die apologetisch-panegyrische Tendenz, zweitens seine philosophische Verständnislosigkeit, drittens sein Mangel an Objektivität. Weil er in der Absicht schreibt, Sokrates gegen die Angriffe der Gegner zu verteidigen und als Tugendhelden hinzustellen, zeichnet er von ihm ein Idealbild, in dem fast alle individuellen Züge des Meisters verwischt sind. Weil er den philosophischen Fragen kein tieferes Verständnis entgegenbringt, so vermag er weder von Sokrates' eigentümlicher Forschungsmethode, dem induktiven Verfahren, noch von dem Kern seiner Philosophie, dem Rationalismus, eine Darstellung zu geben. Weil es ihm endlich an Wahrheitssinn mangelt, so gibt er dem Sokratesbilde die eigenen Charakterzüge und malt den Weisen als loyalen und korrekten Staatsbürger, als philiströsen Sittenprediger, als strenggläubigen Polytheisten, ja er versucht durch die Erklärung, er habe einem Gespräch als Ohrenzeuge beigewohnt oder es von einem Ohrenzeugen vernommen, seine Leser darüber hinwegzutäuschen, daß er eigene oder entliehene Geisteserzeugnisse unter die Ägide des Meisters gestellt hat[1]). Daraus folgt, daß die xenophontischen Schriften für die Sokratesforschung jeden selbständigen Quellenwert verloren haben und nur insofern inbetracht kommen, als sie das aus Platon rekonstruierte Bild des Philosophen inbezug auf Einzelzüge ergänzen und verdeutlichen. Und dies Urteil gilt nicht nur von den Dialogschriften, den Memorabilien, dem Oikonomikos und dem Symposion, worüber im allgemeinen Übereinstimmung herrscht, sondern auch von der Apologie, die immer noch als geschichtliche Quelle Anerkennung findet[2]).

(Der echte und der xenoph. Sokrates I 360 ff.) als Hauptquelle nachzuweisen. Neuerdings sind von Dittmar (Aischines von Sphettos, Berlin 1912, S. 32 ff.) mehrere Kapitel mit großer Wahrscheinlichkeit auf Aischines zurückgeführt worden. Platon wird zum Teil benutzt, zum Teil bekämpft (Mem. IV 3, 2), Aristippos häufig angegriffen (Mem. II 1. III 8). Wie Xenophon Platon nachahmt, aber die Farben stärker aufträgt, weist Ivo Bruns in dem Aufsatz »Attische Liebestheorien« (Vorträge und Aufsätze S. 137) schlagend nach.

1) Mem. I 4,2 II 4,1 5,2 IV 3,2. Den genaueren Nachweis liefert die gründliche und erschöpfende Erörterung Joëls a. a. O. I 56 ff.

2) Joël I 479; Menzel S. 5 ff; Christ-Schmid [5] S. 480.

Diese ist, wie schon der Auszug aus der dritten Rede mit der Erwähnung des Palamedes beweist, nach dem Vorbild der platonischen Apologie unter Benutzung von Platons »Phaidon« und andern Quellen geschrieben[1]), enthält aber nicht bloß die Reden, sondern auch Betrachtungen über das Verhalten des Sokrates vor, während und nach dem Prozeß mit der ausgesprochenen Tendenz, eine Lücke in den bisher erschienenen Verteidigungsschriften auszufüllen und die selbstbewußte Haltung des Angeklagten zu begründen. Und Xenophon scheut sich nicht, dem Sokrates die Erklärung in den Mund zu legen, daß die Aussicht, durch eine Verurteilung den Beschwerden des Greisenalters zu entgehen und nach einem leichten Tode bei seinen Freunden das liebevollste Andenken zu hinterlassen, ihm den Gedanken eingegeben habe, das Todesurteil der Richter zu provozieren. Unfähig, von seinem platten Nützlichkeitsstandpunktes aus zu verstehen, daß jemand auch unter dem Damoklesschwert des Todesurteils Überzeugungstreue beweisen kann, schiebt er ihm ein niedriges Motiv, eine reine Sophisterei, unter. Nach dieser Einleitung kommt ein Auszug aus der Verteidigungsrede, die sich durch ihre geschraubte Rhetorik wie durch ihren Inhalt als echtes Kind des xenophontischen Geistes darstellt[2]). Es folgt die unhistorische Bemerkung, daß Freunde des Sokrates als seine Rechtsbeistände aufgetreten seien[3]), und dann die Angabe, daß er sich geweigert habe, einen Gegenantrag bei der Verhandlung über die Strafabmessung zu stellen[4]), auch den Rat seiner Freunde, aus dem Gefängnis zu fliehen, zurückgewiesen habe. Schließlich wird ein Auszug aus der angeblich nach dem Todesurteil gehaltenen Rede gegeben, ein Gemisch

1) Daß Xenophon die Nachricht seinem Freunde Hermogenes verdanke, ist eine seiner üblichen Fiktionen.

2) Der delphische Orakelspruch erscheint hier (§ 14) in der Form, als ob Sokrates für den edelsten, gerechtesten und besonnensten Menschen erklärt worden sei. Die Änderung ist offensichtlich zu dem Zwecke vorgenommen, um an dem Schema dieser drei Eigenschaften eine Charakterzeichnung des Philosophen zu geben (§ 16—19).

3) Unter *συναγορεύοντες φίλοι* (§ 22) können nach dem Sprachgebrauch nur Rechtsbeistände (*συνήγοροι*), nicht Zeugen verstanden werden, wie Menzel S. 48 wollte.

4) Die Angabe Platons (Apol. 38 B), daß Sokrates nach anfänglicher Weigerung schließlich doch eine geringe Geldstrafe beantragt habe, entspricht besser seiner Denkweise und verdient mehr Glauben

von xenophontischen und platonischen Elementen. Den Schluß der Schrift bildet die schöne Bemerkung, mit der Sokrates den tief erschütterten Apollodoros beruhigt, und die Erzählung über die Beziehungen zwischen Sokrates und Anytos und über Sokrates' Todesfreudigkeit. Als Quelle diente hier neben Platons »Phaidon« wahrscheinlich Antisthenes' Dialog »Kyros« [1]). Man sieht, es ist nur weniges, was unsere Kenntnis von Sokrates vermehrt, und dieses wenige bedarf der sorgfältigsten Prüfung, ob es nicht ein Produkt der Legende ist, die sehr bald nach dem Tode des Meisters sich um sein teures Haupt gewoben hat. Auf diese Weise wird sich aus Xenophon vielleicht hier und da eine Ergänzung der platonischen Darstellung gewinnen lassen, aber die Bedeutung eines zuverlässigen, vollgültigen Zeugen darf ihm nicht zuerkannt werden.

3. Auch die aristotelischen Schriften haben für Sokrates nicht den Ertrag geliefert, den man früher von ihnen erwartet hat. Aristoteles ist geradezu für den objektivsten und vertrauenswürdigsten Gewährsmann der Sokratik gehalten worden, weil er einerseits dem Zauber der Persönlichkeit zu weit entrückt war, um in den panegyrischen Ton der unmittelbaren Schüler zu fallen, anderseits aber der historischen Erscheinung zeitlich noch so nahe stand, daß er nicht nur aus der üppig emporsprießenden sokratischen Literatur, sondern auch aus den mündlichen Angaben der Sokratiker sich eine richtige Vorstellung von Sokrates verschaffen konnte [2]). In der Tat erwähnt er ja auch auch die sokratischen Dialoge und bezeichnet den uns sonst unbekannten Alexamenos als ihren Urheber, er macht eine, wie es scheint, zuverlässige Mitteilung aus Sokrates' Leben [3]) und unterscheidet gelegentlich genau den geschichtlichen und den platonischen Sokrates [4]), indem er jenem die Ideenlehre und die Trennung der Seele in einen vernünftigen und unvernünftigen Teil abspricht. Allein damit ist das Neue, was wir von Aristoteles über die Sokratik erfahren, im wesentlichen erschöpft. In seinen übrigen An-

1) Hierauf führt Dittmar (a. a. O. S. 91) die Anytoserzählung zurück.

2) Th. Gomperz, Griech. Denker II³ 52.

3) Rhet. B 23. 1398 a 4. Es handelt sich um die Einladung des Archelaos.

4) Metaph. M 4. 1078 b 30 9. 1086 b 3. Magn. Mor. A 1. 1182 b 15. Vgl. Joël a. a. O. S. 204 ff.

gaben ist kaum etwas zu finden, was nicht aus Platon stammen könnte. Trotzdem hat er nicht wenig zur Kenntnis und zur richtigen Beurteilung der Sokratik beigetragen. Er hat mit unanfechtbarer Glaubwürdigkeit den Punkt bezeichnet, wo die Wege Platons und seines Lehrers sich trennen, er hat dadurch, daß er das Wesen der Sokratik hauptsächich aus Platons »Laches«, »Protagoras« und der Apologie herausholte, uns auf die verhältnismäßig reinsten Quellen der Lehre hingewiesen, er hat durch kurze und treffende Formulierungen wichtiger Lehrsätze unser Verständnis wesentlich gefördert. Auf der andern Seite hat er freilich auch die richtige Auffassung gewisser Lehrsätze durch seine Kritik erschwert. Denn weil er nicht gewohnt ist, in seinen Ausführungen Bericht und Urteil scharf zu trennen, und auch bei der Darstellung fremder Theorien sich gern der Begriffe des eigenen Systems bedient, so kann er leicht den Leser in die Irre führen. Es ist deshalb bei seiner Benutzung Vorsicht geboten, und insbesondere den Schriften gegenüber, die nicht von ihm selbst, sondern von seinen Schülern stammen, also bei der Eudemischen und der Großen Ethik. Denn in diesen Darstellungen macht sich der subjektive und zur Kritik neigende Charakter in erhöhtem Maße geltend, und sie haben denn auch noch in neuerer Zeit zu einer einseitigen und äußerlichen Auffassung der sokratischen Tugendlehre verleitet[1]).

Wir müssen uns also auch Aristoteles gegenüber skeptisch verhalten und können nun unsere Ansicht über den Quellenwert der drei Gewährsmänner dahin zusammenfassen, daß die Grundlage für die Kenntnis der Sokratik Platons Dialoge bilden müssen, Xenophon und Aristoteles nur einen subsidiären Wert haben, aber insofern sehr wichtig sind, als sie erstens Platons Angaben in vielen Punkten ergänzen, zweitens zur Scheidung zwischen sokratischem und platonischem Lehrgut beitragen, drittens zum klaren Erfassen und scharfen Formulieren gewisser Lehrsätze anleiten.

---

1) Damit ist von dem Werte der aristotelischen Zeugnisse im wesentlichen die Ansicht wiedergegeben, die Paul Natorp in der Polemik gegen Joël (Philos. Monatshefte XXX 337 ff.) entwickelt hat. Joël hat sich durch die Kritik der Memorabilien ein bleibendes Verdienst erworben, aber indem er das Vertrauen zu Aristoteles (S. 203) zum kritischen Axiom erhob, hat er sich den Weg zu einer objektiven Würdigung der sokratischen Ethik versperrt.

Erster Abschnitt.

Persönlichkeit und Leben.

I. Athen zur Zeit des jungen Sokrates.

4. Als Sokrates im Jahre 399 gemäß dem Urteilsspruch des Volksgerichts den Giftbecher trank, war er 70 Jahre alt[1]). Seine Geburt fällt also in das Jahr 469, und da er wahrscheinlich kurz vor dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges, etwa im Jahre 435, seine Lehrtätigkeit begonnen hat, so zerfällt sein Leben genau in zwei gleiche Abschnitte. Es liegen 35 Jahre des geistigen Wachstums und 35 Jahre der Ernte vor unsern Augen. Versuchen wir zunächst, den geschichtlichen Hintergrund der ersten Lebensperiode uns zu vergegenwärtigen.

Wenn es richtig ist, daß das Glück des einzelnen Menschen wie ganzer Völker nicht in dem behaglichen Genuß ererbter oder erworbener Lebensgüter, sondern in der erfolgreichen, Güter schaffenden Arbeit beruht, so hat Sokrates die erste Hälfte seines Lebens in einer der glücklichsten Perioden der Menschheitsgeschichte zurückgelegt. In seine Jugend fällt der Offensivkrieg gegen die Perser, wichtig dadurch, daß er die griechischen Küsten- und Inselstädte den Krallen des Feindes entriß, aber noch wichtiger, weil er die Flamme nationaler Begeisterung in der athenischen Bürgerschaft immer von neuem anfachte. Jahr um Jahr fuhr Kimon an der Spitze der Bundesflotte aus dem Peiraieus nach der kleinasiatischen Küste, verjagte die persischen Satrapen und nahm die befreiten Städte in den Seebund auf. Allmählich wurde die Flotte im Bereich des ägäischen Meeres und darüber hinaus die allein gebietende Macht, welche Schutz gegen die Perser, Sicherheit gegen die Seeräuber, Ruhe vor den Übergriffen raublustiger Nachbarn, Ordnung in der Bundesverwaltung gewährleistete. Zumal als im Jahre 466 Kimon durch den Doppelsieg am Eurymedon

1) Plat. Apol. 17 D; Kriton 52 E.

nicht nur die Überlegenheit der Flotte, sondern auch die Stärke seines Landungskorps glänzend bewies, da verschwand die persische Streitmacht aus dem östlichen Mittelmeer und ließ hier dem Bunde völlig freie Hand. Erst nach den verlustreichen Kämpfen der Athener in Ägyten und Böotien, im Jahre 449, wagte sich wieder eine phönizische Flotte unter persischer Führung bis nach Kypros vor; aber bald erschien auch der alte Perserbezwinger mit 200 Schiffen auf dem Kampfplatz. Es nahte die letzte Entscheidung. Da nahm der Tod dem Helden das Schwert aus der Hand. Im Moment des höchsten Glücksgefühls, das Herz von Siegeshoffnungen geschwellt, verließ er des Lebens wechselvolles Spiel. Aber sein Geist war in den Herzen der Krieger, die so oft seine Stimme vernommen, noch lebendig und führte sie zu dem letzten Siege des vierzigjährigen ruhmvollen Krieges bei dem kyprischen Salamis.

5. Sokrates war damals 20 Jahre alt. Zwei Jahre vorher (451) hatte er den Waffeneid geschworen und war zur Ableistung seiner zweijährigen Dienstpflicht in das Ephebenkorps eingetreten. Er war im ersten Dienstjahr mit seinen Altersgenossen in der Handhabung der Waffen unterrichtet und am Schluß der im Theater versammelten Bürgerschaft als ausgebildeter Krieger vorgestellt worden. Ausgerüstet mit Schild und Speer und bekleidet mit der herkömmlichen Ephebentracht, der kurzen Chlamys und dem breitkrämpigen Petasos, hatte er dann im zweiten Jahre an den Grenzen des Landes und in den befestigten Plätzen unter dem Befehl eines Strategen den Wachtdienst versehen. Man sagt mit Recht, daß die Jugendzeit eines jeden Menschen den Grundakkord für sein ganzes Leben anschlägt, daß der Mann nur das gestaltet und ausführt, was der Knabe und Jüngling gefühlt, geträumt, gedacht hat. Sollte nicht die hohe Gestalt Kimons auf das Gefühlsleben des jungen Sokrates einen tieferen Eindruck gemacht haben? Kimon war ja so recht ein Mann nach dem Herzen der Jugend, ein Aristokrat nicht nur von Geburt sondern auch von Gesinnung, trotz aller Siegeskränze ein schlichter Bürger, leutselig auch gegen den geringsten Mann und freigebig bis zur Verschwendung, beim Becherklang nicht minder standhaft als im Schlachtenlärm, vor allem aber in der Politik ein warmer Verfechter der Freundschaft mit Sparta, des engen Zusammengehens der beiden griechischen

Großmächte. Zu seinen Bewunderern zählte sicherlich auch Sokrates, der durch seinen Lehrer Archelaos, einen Freund Kimons, persönliche Beziehungen zu ihm hatte.

6. Im Todesjahre Kimons trat Sokrates in die Reihen der athenischen Bürgerschaft ein und begann, sich an der Sorge für die Wohlfahrt seiner Vaterstadt zu beteiligen. Welche Wandlungen hatte diese in den letzten 20 Jahren durchgemacht! Der anfangs lockere Staatenbund, den Aristides gegründet, hatte sich zu dem festgefügten, gegen den äußern Feind durch eine starke Kriegsmacht, gegen die innere Zwietracht durch eine geordnete Verwaltung geschützten Bundesstaat entwickelt[1]). Die Bürgerschaft Athens war der souveräne Herrscher eines mächtigen Reiches geworden, das 200 steuerpflichtige Gemeinden umfaßte. Ist es da wunderbar, wenn ein stolzes Machtgefühl die Herzen der Bürger schwellte und den Wahn hervorlockte, daß sie die Kraft besäßen, auch die griechischen Stämme des Festlands zu einem Einheitsstaate zu vereinigen? Die ersten Schritte waren auch von Erfolg begleitet. Ägina, die alte Nebenbuhlerin Athens, war schnell bezwungen, Megara, Böotien, Phokis, Lokris, also fast ganz Mittelgriechenland, in den Bund aufgenommen, sogar der Versuch gemacht, Thessalien in Abhängigkeit zu bringen und so die attische Macht bis zur makedonischen Grenze auszudehnen. Allein die großen Verluste, welche die Bürgerschaft Jahr für Jahr auf den verschiedenen Kriegsschauplätzen erlitt[2]), die schweren Niederlagen bei Tanagra (456) und Koronea (447), endlich die Opfer, welche die ägyptische Katastrophe (455) forderte, haben das Volk in fürchterlicher Weise gelichtet und auch dem Kriegslustigsten klar gemacht, daß es seine Kräfte überschätzt hatte. Man mußte auf das Ziel einer Suprematie in Griechenland verzichten und zufrieden sein, in dem dreißigjährigen Frieden im Winter 446/5 die Gleichberechtigung mit den

1) Vgl. von Wilamowitz,'Von des attischen Reiches Herrlichkeit (Reden und Vorträge[3] S. 40ff.).

2) Auf einer Inschrift (CIA I 433) lesen wir, daß von der Phyle Erechtheis in dem einen Jahre 459 auf Cypern, in Ägypten und Phönizien, an der Küste von Argolis, bei Ägina und in Megara 177 Mann, darunter 2 Strategen gefallen sind. So weitverzweigt waren die athenischen Unternehmungen und so zahlreich die Menschenopfer (Ed. Meyer, Gesch. des Alt. III 610).

Spartanern zu erlangen und die Machtstellung zur See zu behaupten.

So hat Sokrates in der Jugend nicht nur des Vaterlandes Glück und Glanz, sondern auch die Zeiten der Angst und Not kennen gelernt und mag wohl selbst zu dem athenischen Heere gehört haben, das 446 unter Perikles mehrere sorgenvolle Tage lang dem Spartanerkönig Pleistoanax gegenüberstand, während in Euboia die Flamme des Aufstandes loderte und die athenische Besatzung in Megara zum größten Teil hingeschlachtet wurde. Jedenfalls hat er in der Ekklesia beim Abschluß des Friedens mitgewirkt und das Seinige dazu getan, dem Volke eine Pause von 15 Jahren zu verschaffen, in denen die Blüte höchster menschlicher Kultur sich erschließen sollte.

7. Die Vorbedingung dazu war die Entfesselung aller Kräfte der Bürgerschaft, die durch die gleiche Verteilung der politischen Rechte und die Heranziehung aller Bürger zur tätigen Teilnahme am Staatsleben erzielt wurde. Das war ursprünglich eine rein politische, durch die Existenz des Staates geforderte Maßregel. Nachdem Themistokles zum Fundament der athenischen Kriegsmacht die Flotte gemacht hatte, die für die Rudermannschaft ein großes Menschenmaterial brauchte, mußte man auch die Theten zum Kriegsdienst heranziehen und folgerichtig ihnen die Gleichberechtigung mit den andern Volksklassen einräumen. Denn die Gesundheit eines Staatswesens beruht auf dem Gleichgewicht zwischen Pflichten und Rechten der Bürger. Sobald aber der Damm gebrochen war, gab es gegen die demokratische Überflutung keine Schutzwehr mehr. Bald fiel das letzte Bollwerk der ständisch gegliederten Verfassung, der Areopag verlor die Oberaufsicht über die Staatsverwaltung und gab seine politischen Rechte an die Volksversammlung ab, die nunmehr die ganze Staatshoheit in sich verkörperte und in ihren Beschlüssen durch nichts beschränkt wurde als durch das Gesetz. Alle Organe des Staates waren jetzt nur Beauftragte des souveränen Volkes. Bei ihrer Wahl kam das demokratische Prinzip dadurch zum Ausdruck, daß erstens zu allen Beamtenstellen mit Ausnahme des Archontats sämtliche vier Vermögensklassen Zugang hatten, zweitens alle Ämter, die nicht eine finanzielle, militärische oder sonst eine technische Sachkunde erforderten, durchs Los besetzt wurden, und endlich drittens an die Mitglieder des Rats und der Gerichtshöfe eine Geldentschädigung gezahlt

wurde. Sollte dadurch allen Bürgern, selbst den ärmsten, die Übernahme der Staatsämter ermöglicht werden, so sorgte der Staat durch Verteilung der Schaugelder auch dafür, daß alle den öffentlichen Festen und Theateraufführungen beiwohnen konnten. So wurde die viel gefeierte Isonomie, die Rechtsgleichheit, das Palladium der bürgerlichen Freiheit, in Athen bis zur denkbar höchsten Form ausgestaltet und damit ein Boden geschaffen, auf dem im freien Wettbewerb die Kräfte sich tummeln und die Fähigkeiten sich entwickeln konnten. Die Athener haben in der Gleichberechtigung aller Bürger und dem unbeschränkten Ringen um die höchsten Lebensziele stets den stärksten Hebel ihrer Kultur gesehen. Daraus habe sich, so meinten sie [1]), der freie Geist des Volkes entwickelt, der im Privatleben ohne gegenseitigen Neid jedem gestatte, nach seinen angeborenen Neigungen und Anlagen sich auszuleben, im öffentlichen Leben aber ebenso in der Achtung vor der bestehenden Ordnung und Sitte und in dem freiwilligen Gehorsam gegen die Gesetze zum Ausdruck komme wie in der Feier glänzender Feste und in der Schätzung edler Kunstgenüsse. Trotzdem raube die Pflege der Kunst ihnen nicht den Sinn für Einfachheit, und die Liebe zur Wissenschaft habe nicht Verweichlichung zur Folge. Die Reichen verständen nicht nur, ihre Schätze zu vermehren, sondern auch damit ihr Leben zu verschönen, und die Armen fänden nur dann Verachtung, wenn sie zu träge wären, um sich zum Wohlstand emporzuarbeiten. Die Staatsgeschäfte würden stets mit Ernst und Eifer betrieben und die Bürger, welche sich etwa davon fern hielten, als unnütze Glieder des Gemeinwesens betrachtet. Die treffliche Naturanlage des Volkes bewirke es, daß ruhige Überlegung sich mit behender Ausführung der Beschlüsse vereinige und daß gründliche Beratung einem tatkräftigen Handeln nicht hinderlich sei. Infolge dieser harmonischen Ausbildung aller Kräfte der Bürger sei Athen die Hochschule für ganz Griechenland geworden und ein Gegenstand der Bewunderung für Mit- und Nachwelt.

8. Wo solche Gesinnung die Herzen erfüllt, da herrscht auch die Bereitwilligkeit, die schwersten Opfer auf sich zu nehmen. In der Tat überstiegen die Leistungen des athenischen Volkes bei weitem alles, was in andern Staaten jemals

1) Gedanken aus der Leichenrede des Perikles (Thuc. II 37ff.).

von der Bürgerschaft gefordert worden ist. Im Jahre 445 mußte man Frieden schließen, weil der Nachwuchs ganzer Jahrgänge dahingerafft war und die Lücken im Heere nicht mehr ausgefüllt werden konnten. Und doch mußten schon 5 Jahre später im samischen Kriege neue Opfer gebracht werden, Opfer so groß, daß Perikles in seiner Leichenrede mit einem treffenden Bilde sagte, die junge Mannschaft sei im Kriege aus der Bürgerschaft herausgerissen worden, wie wenn der Frühling aus dem Kreislauf des Jahres genommen würde [1]). Zu diesen Blutopfern kommen noch die zahllosen Aufwendungen, welche die Wohlhabenden bei der unentgeltlichen Verwaltung der Ehrenämter und durch die Übernahme der Liturgien, die Ärmeren durch persönliche Dienstleistungen zugunsten der Gesamtheit zu machen hatten. Hat doch ein athenischer Bürger, wie wir aus der 21. Rede des Lysias erfahren, in den Jahren 410 bis 402 für den Staat nicht weniger als 57700 Mark ausgegeben, und wenn der Mann auch nur zu dem vierten Teil gesetzlich verpflichtet war, so erkennen wir doch hieraus, was der Staat von seinen begüterten Bürgern fordern und was der einzelne leisten konnte [2]). Wenn wir weiter bedenken, daß für jedes Jahr 6000 Geschworene bestellt wurden, von denen sich jeder im Falle der Auslosung mit einem Tagessold von 30 Pfennigen begnügen mußte, daß von den 500 Ratsmitgliedern, deren Diäten schwerlich größer waren, ein Zehntel beständig im Dienst war, die übrigen fast täglich zu einer Sitzung zusammentraten [3]), daß endlich 1000 bis 2000 Bürger und Knaben alljährlich bei den öffentlichen Festen als Sänger und Tänzer, noch viel mehr als Statisten gegen geringes Entgelt mitwirkten, so läßt sich ungefähr ermessen, welche Anforderungen der Staat auch an den kleinen Mann stellte. Aber da der Mensch nur das recht schätzt, wofür er Opfer gebracht hat, so ist erst aus dieser Pflichtenlast die wahre Staatsgesinnung in den Herzen der Bürger erwachsen und ein unzerreißbares Band um Staat und Bürger geflochten worden.

1) Arist. Rhet. I 7. 1365 a 32.

2) Ed. Meyer, Gesch. des Alt. IV 95.

3) Nach Arist. (Staat der Ath. 24, 3) waren unter normalen Verhältnissen jährlich 20000 Bürger, d. h. ein Drittel der erwachsenen Bevölkerung, im Amt (v. Wilamowitz, Arist. und Athen II 201 ff.).

Ja, die Staatsidee gewann eine solche Macht, daß ihr alle Lebensinteressen untergeordnet und alle Kräfte dienstbar gemacht wurden, daß der Staat sogar geeignet schien, sittliche Konflikte, die eine Menschenbrust zu zersprengen drohten, vermöge seiner Autorität zu lösen [1]).

Damit sind die Grundlagen angedeutet, auf denen sich die Kultur der perikleischen Zeit aufgebaut hat. Doch ist noch ein Faktor gebührend hervorzuheben: die Stellung des Perikles. Nur der Umstand, daß damals der athenische Staat scheinbar eine Demokratie war, in Wirklichkeit jedoch unter der Alleinherrschaft des einen Bürgers stand [2]), hat es ermöglicht, daß das Volk 15 Jahre lang, ohne durch innere Wirren und äußere Kriege sonderlich gestört zu sein, sich der Pflege höherer Kultur widmen konnte. Diesem Manne war es zu danken, daß in der ganzen Zeit der Friede nur einmal, durch den samischen Aufstand, unterbrochen wurde, daß die Gefahren der unbeschränkten Volksherrschaft noch nicht hervortraten, weil dem Arbeitswilligen zu Hause reiche Gelegenheit zum Verdienen, dem Besitzlosen in den Kleruchien Erfüllung der Wünsche gewährt wurde. Er hat weiter durch eine gute Finanzverwaltung die Mittel zur Förderung aller kulturellen Bestrebungen bereit gestellt und an sehr vielen Stellen anregend, ratend, helfend eingegriffen.

9. Die Folgen dieser Friedenspolitik zeigten sich zunächst in der materiellen Entwicklung der Stadt. Athen war allmählich zur Hauptstadt eines großen, bevölkerten Reiches emporgestiegen, dessen Glieder hier die wichtigsten Staatsgeschäfte abwickelten, durch Vertretungen an den großen Staatsfesten teilnahmen und den Kauf und Verkauf von allerlei Waren vornahmen. So ist es erklärlich, daß die Stadt sich zum ersten Handels- und Industrieplatz der damaligen Kulturwelt emporschwang. Die Sicherheit des Meeres gestattete es, daß die Erzeugnisse von allen Inseln und Küsten des Mittelmeeres hier zusammenflossen und wiederum von diesem Zentrum aus sich die Produkte des athenischen Kunst- und Gewerbefleißes bis zu den äußersten Grenzen des Absatzgebietes ergossen. Dadurch häufte sich in einzelnen Familien ungeheurer Reichtum an. Schon Kimon hatte nach Aristoteles [3])

1) Das ist der Grundgedanke in Aischylos' Eumeniden.
2) Thuc. II 65, 9.
3) Staat der Ath. 27, 3.

ein »königliches Vermögen«. Der Grubenbaron Kallias soll seinen Besitz auf 200 Talente (etwa 1 Million Mark) geschätzt haben. Nikias besaß eintausend Bergwerksklaven und ein Barvermögen von 100 Talenten. Aber auch im Mittelstande verbreitete sich größere Wohlhabenheit, wie die bessere Lebenshaltung und die schönere Wohnungseinrichtung bewies. »Wir statten unsere Häuser prächtig aus, um behaglich leben zu können. Denn die Größe unserer Stadt verursacht einen beständigen Zufluß von allerlei Gütern dieses Lebens aus allen Gegenden der Welt, und wir sind in der Lage, die Erzeugnisse anderer Völker ebenso gut wie unsere eigenen Landesprodukte zu genießen«, sagt Thukydides[1]) durch den Mund des Perikles.

Der Kleinbürger Sokrates, der mit der Umwandlung der Staatsform in eine reine Demokratie und besonders mit der Schaffung der Losämter nicht einverstanden war, hat es auch versäumt, sein Töpfchen an das gemeinschaftliche Feuer zu stellen und die günstige Konjunktur für sich auszunutzen. Mit um so größerer Anteilnahme hat er die geistige Entwicklung verfolgt, die sich zur materiellen gesellte. Denn einer der schönsten Ruhmestitel des athenischen Volkes und ein untrüglicher Beweis seiner hohen Begabung liegt in der Tatsache, daß es sich nicht in Geldgier und Genußsucht erschöpfte, sondern seine besten Kräfte in den Dienst der Musen stellte. Auch daran gebührt ein großes Verdienst der perikleischen Staatsleitung, die zwar pflichtgemäß sich nur von politischen Gesichtspunkten leiten ließ, aber zugleich ein Kulturfaktor ersten Ranges wurde. Denn indem sie einerseits durch Veranstaltung glänzender Feste die Schaulust und das Sensationsbedürfnis der Volksmenge befriedigte, anderseits durch die Pflege von Kunst und Wissenschaft der Stadt auf kulturellem Gebiete die Vormachtstellung in Griechenland verschaffte, die sie auf politischem vergebens angestrebt hatte, wurde nicht nur das Bildungsniveau des Volkes auf eine staunenswerte Höhe gehoben, sondern auch allen Talenten die reichste Gelegenheit zur vollen Entfaltung der Kräfte geboten. So gewinnen wir, wenn auch die Quelle der wunderbaren Begabung des Volkes stets geheimnisvoll sein wird, doch eine gewisse Erklärung für die Fülle und Mannigfaltigkeit der Kulturwerte, die gerade diese Epoche, die Zeit des jungen Sokrates, geschaffen hat.

1) Thuc. II 38.

10. Man beachte nur folgende Tatsachen! Ein Jahr nach Sokrates' Geburt (468) wurde Sophokles, dem neu emporsteigenden Stern am Dichterhimmel, durch den Spruch der 10 Strategen zum ersten Mal der Preis zuerkannt. Danach beherrschten Aischylos und Sophokles 10 Jahre lang zusammen die tragische Bühne, mit einander wetteifernd, von einander lernend. Und kaum hatte der Ältere mit seiner tiefsinnigsten und erschütterndsten Dichtung, der Orestie, vom Theater Abschied genommen, so erschien in Euripides der Ersatzmann auf dem Plan (455), eine neue Kunst- und Weltanschauung vertretend. Wiederum entwickelte sich ein großartiger Wettkampf. Um 450 hat Sophokles den Aias, 442 die Antigone auf die Bühne gebracht. Euripides siegte zum ersten Male 441; im Jahre 438 ging die Alkestis über die Bretter, die dann folgenden Stücke, Medea (431) und Hippolytos (428), reichen schon in die Zeit des peloponnesischen Krieges hinein. Auch die Geburt der politisch-satirischen Komödie fällt in diese Epoche. Ihr Schöpfer Kratinos, der Anhänger kimonischer Politik und Denkweise und Bekämpfer des Modernismus, mochte dieser sich in die Gestalt des zwiebelköpfigen Perikles oder eines neuen Weisheitslehrers kleiden, hat im Jahre 453 seinen Siegeslauf begonnen und bald eine ganze Schar von Wettbewerbern und Nachfolgern herangezogen.

Ebenso unerschöpflich ist die Produktionskraft auf dem Gebiet der bildenden Künste. Die Architektur fand dankenswerte Aufgaben bei der Errichtung von Tempeln und Staatsgebäuden. Noch vor Abschluß des dreißigjährigen Friedens 447/6 wurde der lange zurückgestellte Bau des Athena-Tempels nach einem neuen, von Iktinos entworfenen Plan wieder aufgenommen und unter Leitung des Architekten Kallikratides 438 vollendet. In derselben Zeit entstanden der Niketempel am Eingang und das Odeion am Südabhang der Burg. Sogleich nach Vollendung dieser Bauten wurden die Propyläen in Angriff genommen und binnen 5 Jahren zum Abschluß gebracht. Daran reihen sich die Staatsgebäude, deren die vielköpfige Verwaltung bedurfte. Sie legten sich insgesamt um den Markt, der jetzt Mittelpunkt des Staatslebens und öffentlicher Festplatz wurde. Unten in der Stadt wie oben auf der Burg herrschte eine fieberhafte Bautätigkeit, Athen wurde eine große, rührige Werkstätte, die den Künstlern lohnende Aufgaben, den Arbeitern reichen Verdienst bot.

Die Malerei erhielt von Polygnotos aus Thasos einen kräftigen Anstoß. Er kam kurz vor Sokrates' Geburt (472) nach Athen und hat hier, hochgeehrt und mit dem Bürgerrecht beschenkt, etwa ein Jahrzehnt gewirkt. Gemeinsam mit ihm stellten die Athener Mikon und Panainos[1]) in der am Markt von Kimon errichteten Halle, später die Poikile genannt, die Ruhmestaten Athens aus der Sage und Geschichte in großen Gemälden dar. Die Freiheit und Leichtigkeit in den Bewegungen der Gestalten, die feine Charakteristik in ihren Zügen, endlich die übersichtliche Gliederung der figurenreichen Szenen fand allgemeine Bewunderung und eifrige Nachahmung. Unter dem Einfluß dieser Kunst bildet sich in der Vasenmalerei der sogenannte schöne Stil aus, der in kurzer Zeit sich den Weltmarkt eroberte. Noch höher stieg die athenische Tafelmalerei. Waren Polygnots Gemälde nur farbige Umrißzeichnungen, allerdings von großartiger Linienführung, so entwickelte der Athener Apollodoros die Fähigkeit, durch Schattierung und Farbenabtönung die Gestalten zu modellieren und ihnen dadurch größere Lebenswahrheit zu verleihen. Auf diese Weise gewann die athenische Malerei in Griechenland einen bedeutenden Vorsprung.

Dasselbe geschah auf dem eigentlichen Arbeitsfelde des Sokrates, in der Plastik. In dem Jahrzehnt von 460 bis 450 sind die vollendetsten Werke des Halbattikers Myron[2]) entstanden, lebendige Zeugen einer souveränen Sicherheit in der Darstellung bewegter Körperformen. Bei dem Athener Pheidias gesellt sich zur schönen Körperform noch der tiefinnerliche und hoheitsvolle Gesichtsausdruck. Er muß seinen Ruf schon 447 begründet haben. Denn damals wurde er von Perikles zur plastischen Ausschmückung des Parthenon und zur Darstellung der Stadtgöttin Athena berufen. Er hat das Werk mit Hilfe eines ganzen Stabes von Bildhauern bis zum Jahre 438 vollendet und eine solche Bewunderung erweckt, daß er von den Eleern den Auftrag erhielt, für den Tempel in

---

1) Mikon, der Schöpfer des Marathonbildes, wird als Athener bezeichnet im Scholion zu Aristophanes' Lysistrate 678 (vgl. auch Aelians Nat. an. VII 38). Panainos ist der Bruder des Bildhauers Pheidias.

2) Er stammte aus dem attisch-böotischen Grenzkastell Eleutherai.

Olympia das Zeusstandbild zu schaffen. Damit war die Überlegenheit der attischen Kunst aufs glänzendste anerkannt.

11. Der wissenschaftliche Trieb betätigte sich zunächst in der von praktischen Bedürfnissen ausgehenden Einzelforschung und kam in der Fachliteratur zum Ausdruck. So kennen wir von zwei Athenern dieser Zeit Erdbeschreibungen und hören, daß der attische Ingenieur Meton in einer Schrift sich durch die Bestimmung der Jahreslänge auf $365^5/_{19}$ Tage um das Kalenderwesen sehr verdient gemacht hat. Das sind freilich nur vereinzelte Ansätze einer wissenschaftlichen Betätigung. Im allgemeinen verhalten sich die Athener in dieser Periode noch rezeptiv. Aber wie groß ihr Lerneifer war, läßt sich aus der glänzenden Aufnahme schließen, die allen fremden Vertretern der Wissenschaft in Athen geboten wurde. Der auf dem Grenzgebiet zwischen Dichtkunst und Wissenschaft schaffende Herodot fand hier seine zweite Heimat und soll 446 oder 445 nach der Vorlesung eines Abschnitts seines Geschichtswerks, vielleicht in dem neuerbauten Odeion, mit einem Staatspreis von 10 Talenten ausgezeichnet worden sein. Hippodamos von Milet erhielt bei der Anlage des Peiraieus zum ersten Male die Erlaubnis, seine Theorie des Städtebaues zu erproben. Hippokrates von Kos, der die Medizin auf eine wissenschaftliche Grundlage stellte, hat wahrscheinlich auch in Athen Lehrvorträge gehalten. Am kühlsten haben sich die Athener der Philosophie gegenüber verhalten. Zwar haben sie auch den großen Trägern dieser Wissenschaft in hochherziger Weise die Tore geöffnet und nicht nur die Vorträge der beiden Eleaten Parmenides und Zenon angehört [1]), sondern auch Anaxagoras lange Jahre ungestört seinen Studien sich widmen und einen Schülerkreis sammeln lassen, bis sie ihn auf Grund einer gehässigen Anklage, die mehr aus politischen als aus religiösen Gründen hervorging, im Jahre 432/1 wegen Gottlosigkeit verurteilten und aus dem Lande wiesen. Aber die tätige Beteiligung an der Forschung beschränkte sich auf einen kleinen Kreis, und eine größere Bedeutung als Philosoph hat sich unter den Athenern vor Sokrates nur sein Lehrer Archelaos von Athen erworben, der, wie es scheint, mehr durch seine anthropologischen Betrachtungen als durch seine eklektische physikalische Theorie gewirkt hat.

1) Daß Sokrates als junger Mann die beiden Eleaten gehört hat, setzt Platon Theait. 183 E. Parm. 127 A (Diels I [3] 139) voraus.

Überblickt man das Ganze, diese wunderbare Fülle von Offenbarungen menschlicher Geisteskraft, so wird man jeden Mann glücklich preisen müssen, der in dieser Zeit seine Jugend verleben und die unendlich vielen Bildungskeime mit empfänglichem Herzen in sich aufnehmen durfte. Athen war in der Tat die Bildungsstätte Griechenlands geworden, wie Thukydides[1]) sagt, der Mittelpunkt, von dem die Geisteskultur sich zunächst über ganz Griechenland und dann im Laufe der Jahrhunderte über alle zivilisierten Völker der Erde verbreitete. Und doch bereitet sich damals unter der glänzenden Oberfläche eine geistige Bewegung vor, die den Umsturz aller sittlichen Grundsätze und wissenschaftlichen Bestrebungen zur Folge haben mußte, wenn nicht den bösen Geistern, die von der Volksseele Besitz zu nehmen trachteten, bei Zeiten ein Mann mit Nachdruck Einhalt gebot. Um die erlösende Tat des Retters würdigen zu können, müssen wir erst die Gefahr kennen lernen, in der damals die griechische Gesittung schwebte.

II. Die neuen Bildungsziele.

12. Der Wechsel in der Weltanschauung und Lebensauffassung, der sich in Athen während der perikleischen Staatsleitung vollzog, hat seine tiefsten Wurzeln in der Ausbildung der attischen Demokratie, welche die breiten Schichten des Volks zur politischen und richterlichen Tätigkeit heranzog und dadurch einen unabsehbaren Tummelplatz für die geistigen Kräfte schuf. Da trat denn bald zutage, daß die bisherige Geistesbildung für die neuen Aufgaben des Lebens längst nicht genügte. Gewiß, das Erziehungswesen war in Athen vortrefflich geordnet. Die demokratische Staatsverfassung beruht ja auf der Voraussetzung, daß jeder Bürger einen gewissen Grad von Bildung besitzt, mindestens sich die elementaren Fähigkeiten des Lesens und Schreibens angeeignet hat. Wer dieser Künste nicht mächtig ist, muß auf die Teilnahme am Staatsleben verzichten. Deswegen hatte der Staat allen Anlaß, den Jugendunterricht in den Bereich seiner Fürsorge zu ziehen. In Sparta, wo die Stellung des herrschenden Standes besondere Maßnahmen nötig erscheinen ließ, wurde

1) II 41, 1.

die Erziehung des heranwachsenden Geschlechtes sogar völlig zur Aufgabe des Staates gemacht. In Athen ist sie zwar als Privatsache angesehen worden, doch hat schon Solon durch gesetzliche Bestimmungen dafür gesorgt, daß auch hier die Jugend durch zweckmäßige, Körper und Geist umfassende Ausbildung für die Erfüllung der bürgerlichen Pflichten wie für die Aufgaben des Familienvaters vorbereitet wurde. Die unvermögenden Eltern mußten ihre Söhne ein Handwerk lernen lassen, und alle, ob vornehm oder gering, arm oder reich, mußten dafür sorgen, daß ihre Kinder vom 7. Lebensjahre ab Unterricht in der Musik und der Gymnastik, d. h. eine geistige und körperliche Ausbildung erhielten. Denn die Musik umfaßt in der älteren Bedeutung sowohl die elementaren Fertigkeiten des Lesens, Schreibens und Rechnens wie die Ausübung der Tonkunst. So durfte Solon die Gesetzestafeln [1]) auf der Burg aufstellen lassen in der Zuversicht, daß die Bürger genügend vorgebildet seien, um die Aufzeichnungen lesen zu können. Das Schulbuch, das schon unter Solon dem Schreib- und Lese-Unterricht zugrunde gelegt wurde, war das Homerische Epos. Und damit auch den Erwachsenen der Inhalt dieser Dichtung, in der die Griechen ihre Ideale verkörpert fanden, immer wieder nahe gebracht würde, traf er die Bestimmung, daß alle vier Jahre an dem Fest der Panathenäen vor der ganzen, Greise, Männer und Frauen, Jünglinge und Jungfrauen umschließenden Gemeinde das Heldenepos vorgetragen werden sollte [2]). So ist Homer in der Tat der Erzieher der Griechen geworden, wie Platon [3]) erklärte, und mit gutem Grunde sagte schon Xenophanes [4]):

»Lehrte seit Alters Homer ja doch immer der Griechen Geschlechter«.

Aber nicht die homerischen Epen allein, auch Hesiods Dichtungen, besonders der böotische Bauernkalender, »Werke und Tage« betitelt, ein Schatzkästlein gesunder Lebensklugheit [5]), ferner die auf ganz anderem Boden erwachsene Spruchsamm-

1) Später sind sie auf Antrag des Ephialtes nach dem Rathause am Markt gebracht worden (vgl. Busolt, Gr. Gesch. I 539).

2) Diog. L. I 57.

3) Staat X 606 E. *τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητής.*

4) Frg. 10 (Diels I [3] 59).

5) »Aller Weisheit Schutzpatron« (*πάσης ἥρανος ἱστορίης*) wurde Hesiod von einem Elegiker genannt (Athen. XIII 597 D).

lung von Theognis, ein politisch-moralischer Adelsspiegel aus der Zeit der Parteikämpfe, endlich Solons Elegien, die Niederschläge seiner besonnenen, volksfreundlichen Denkart, die am Fest der Apaturien von den Kindern im Wettgesang vorgetragen wurden, dienten als Schulbücher und pflanzten in die Herzen der Jugend zugleich die nationale Gesinnung und die sittliche Scheu, die Grundlage aller Geisteskultur. Denn die griechische Erziehung hat seit ältester Zeit einen idealistischen Charakter getragen, sie hat sich nicht mit äußerlicher Abrichtung, mit Übermittelung bestimmter Kenntnisse und Fertigkeiten begnügt, sondern als letztes Ziel stets die Anleitung zum sittlichen Denken und Handeln verfolgt.

13. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur in Aristophanes' »Wolken« [1]) den Streit der Vertreter des Rechts und Unrechts oder in Platons »Protagoras« [2]) die Ausführungen über die Jugenderziehung zu lesen. Schon in frühestem Alter, heißt es bei Platon, wird das Kind von dem Vater, der Mutter, der Amme, dem Erzieher auf den rechten Weg gewiesen. Wo Ermahnungen nicht ausreichen, da werden Drohungen und Schläge angewandt. Sind die Kinder groß genug, um die Schule zu besuchen, so lernen sie nicht nur das Lesen, das Schreiben und das Zitherspiel, sondern werden auch an Zucht und Ordnung gewöhnt und lesen gehaltvolle Gedichte, in denen gute Lehren, Schilderungen großer Taten, Verherrlichungen alter Helden, die zur Nacheiferung hinreißen, enthalten sind. Ebenso erziehen die Musiklehrer ihre Schüler zu gesitteter Haltung und besonnener Lebensführung. Sie legen, wenn diese das Zitherspiel erlernt haben, den Gesangsweisen die Worte vortrefflicher Liederdichter unter und erwecken dadurch in den Herzen das Gefühl für Takt und Harmonie, auf daß die jungen Menschen gesitteter werden und tüchtig zu Wort und Tat. Auch der Turnunterricht hat einen sittlichen Zweck, insofern als ein kräftiger und widerstandsfähiger Körper zur Veredelung der Gesinnung beiträgt, aber ein schwächlicher bei allen gefahrvollen, besonders kriegerischen Unternehmungen zur Feigheit neigt. So bewegte sich die athenische Erziehung in gesunden Bahnen. Sie umfaßte in gleicher Weise Geist und Körper und war auf das höchste

1) Vers 889 ff.
2) 325 C.

Ziel aller Arbeit an dem heranwachsenden Geschlecht, auf die sittliche Bildung der Jugend, gerichtet. Daß auch die Verbreitung der Bildung, wenigstens der elementaren Kenntnisse, eine recht bedeutende gewesen ist, läßt sich aus manchen Anzeichen entnehmen. Schon Kleisthenes muß bei der Einführung des Scherbengerichts vorausgesetzt haben, daß jeder Bürger schreiben könne, und in der Tat wird ja jenes mißgünstige Bäuerlein, das den Aristeides bat, auf die dargereichte Scherbe den Namen Aristeides zu schreiben [1]), ausdrücklich als Ausnahme hingestellt. In den »Rittern« des Aristophanes [2]) kann selbst der ungebildete Wursthändler wenigstens einigermaßen lesen und schreiben, und im »Frieden« [3]) zitieren die Knaben aus dem Kopf den Anfang des kyklischen Epos »Die Epigonen«, dann mehrere Verse der Ilias, natürlich mit Gedächtnisfehlern, endlich ein Distichon des Archilochos. Diese Jugendbildung fand eine bemerkenswerte Ergänzung nicht nur durch die passive Beteiligung an Rezitationen, an musikalischen und dramatischen Aufführungen, sondern auch durch die Mitwirkung in den Männer- und Knabenchören. Wenn alljährlich an den staatlichen Festen beinahe 2000 Menschen verschiedener Altersstufen als Sänger und Tänzer in den Chören auftreten konnten, so läßt sich ermessen, daß die Allgemeinbildung des Volkes recht hoch gewesen ist.

14. Aber die Bildung litt an einem schweren Fehler: sie war zu einseitig literarisch und enthielt keine Vorbereitung für das praktische Leben. Der Mangel machte sich nicht fühlbar, so lange bei der Gewerbetätigkeit der Betrieb in den überlieferten Bahnen blieb und im Staatsleben die bloße Gesetzeskunde und die angeborene Redegabe zur Lenkung der Volksmenge ausreichte. Aber in Sokrates' Jugendzeit bereitet sich auf allen Lebensgebieten ein tiefgehender Umschwung vor. Im Gewerbe trat an die Stelle des vom Vater ererbten Betriebes eine auf rationeller Grundlage ruhende Kunstfertigkeit. Diese mußte gelernt werden entweder aus Lehrbüchern, die nun bald in Fülle auf den Markt kamen, oder von Lehrern, die dafür Bezahlung verlangten. Denn bei dem sich ent-

1) Plut. Arist. 323.
2) V. 188. 189.
3) V. 1270 ff.

wickelnden starken Wettbewerbe konnte nur der auf Erfolg rechnen, der sich für seine Berufstätigkeit eine gründliche, praktische wie theoretische Vorbereitung verschafft hatte. Dies galt ganz besonders von dem höchsten Berufe des Staatsbürgers, der politischen Betätigung. Hier waren die Aufgaben aus verschiedenen Gründen bedeutend schwieriger geworden. Wie klein erschienen die politischen Sorgen des alten athenischen Stadtstaates im Vergleich mit der Weltpolitik des attischen Reiches, das das ganze Ostbecken des Mittelmeeres beherrschte und seine Fänge schon nach Ägypten und Sizilien ausstreckte. Wer in diesen Fragen ein Wort mitsprechen wollte, mußte schon eine gründliche politische und rhetorische Schulung haben. Denn die Volksmenge, welche das entscheidende Wort zu sprechen hatte, war nicht leicht zu lenken. Nicht nur ihre Quantität hatte sich in dem letzten Jahrzehnt bedeutend gesteigert, auch ihre Qualität war eine andere geworden. Der wachsende Reichtum, die gewaltige Ausdehnung des Handels, die steigende Machtbefugnis des attischen Demos, endlich die Gerichtshoheit Athens gegenüber den Bundesgenossen, dies alles hatte den Gesichtskreis des athenischen Bürgers mächtig erweitert und sein geistiges Leben bereichert. Die Diskussion über Fragen der Politik, des Rechts, der Moral pflanzte sich aus den Volksversammlungen und von den Gerichtshöfen fort auf die Straße, in die Häuser und fand schließlich Eingang im Theater, wo Euripides solche Probleme mit Vorliebe behandelte. Das mochte zur Vertiefung des Wissens, zur Klärung des Urteils, zur Übung in der Dialektik ein vorzügliches Mittel sein. Aber auf der andern Seite mußte die Heiligkeit und Unantastbarkeit der Rechtssatzungen und Sittengebote dadurch unbedingt Einbuße erleiden. Wie oft erlebte nicht der Bürger, daß die Rechte der kleinen Bundesstaaten von Athen mit Füßen getreten wurden, weil in der Politik stets Macht vor Recht geht! War es ihm zu verübeln, wenn er diesen Grundsatz auch auf das Privatleben übertrug? Wie oft hörte er in den politischen und gerichtlichen Verhandlungen, daß eine Forderung des Rechts oder der Moral von zwei Seiten beleuchtet und dieselbe Tat von dem einen als erlaubt, von dem andern als verwerflich hingestellt wurde! War es ihm zu verübeln, wenn er schließlich an der Unverbrüchlichkeit aller Satzungen zweifelte? Erhielt aber jemand durch den Handelsverkehr Gelegenheit, die Sitten verschie-

dener Völker zu vergleichen, so bemerkte er, daß hier erlaubt, sogar geboten war, was dort verabscheut wurde, und gewann die Überzeugung, daß die Begriffe dessen, was gut, recht, billig, nützlich ist, nur relative Bedeutung haben, daß sie nach den Völkern und Zeiten, nach den Verhältnissen und Personen verschieden sind. Aber dieser Relativismus ist der gefährlichste Feind der Moral; denn er hebt die Allgemeingültigkeit und absolute Verbindlichkeit der Sittengesetze auf und erschüttert die Grundlagen des sittlichen Bewußtseins. Es bedurfte ja nur noch geringen Nachdenkens, um zu erkennen, daß die ungeschriebenen, ewigen Satzungen, für die noch Antigone gestorben ist, daß die Staatsgesetze, die Träger des Gemeinschaftslebens, weder göttlichen Ursprungs noch naturnotwendig sind, sondern auf Konvention, d. h. auf Menschensatzung beruhen und als Schöpfungen des menschlichen Geistes natürlich seiner Kritik unterworfen sind. So trat an die Stelle des allgemeingültigen Sittengebotes das subjektive Urteil, an die Stelle des Gewissenszwanges das freie Ermessen des Handelnden; und es entstand jener Subjektivismus, der alle Lebensverhältnisse vom Gesichtspunkte des eigenen Nutzens betrachtet und das persönliche Interesse zur Richtschnur des Handelns macht. Wenn solche Immoralität ein ganzes Volk ergreift, so ist es unausbleiblich, daß die Fundamente staatlicher Ordnung umgestürzt, die Bedingungen menschlicher Gesittung aufgehoben werden.

15. Aber hat die Religion nicht die Kraft gehabt, die egoistischen Triebe zu bändigen? Jedenfalls hielt man doch an dem alten Götterglauben fest und ließ alle Gottesleugner die Strenge des Gesetzes fühlen. Das hat noch der Philosoph Anaxagoras 432/1, der Dichter Diagoras von Melos 414 und der Sophist Protagoras 411 schmerzlich erfahren. Aber die äußerliche, meist aus abergläubischer Angst vor dem göttlichen Zorn entspringende Frömmigkeit hat noch nie den gemeinen Mann gehindert, in der Praxis des Lebens einer rücksichtslosen Selbstsucht zu fröhnen, und die Gebildeten waren schon lange sich des Widerspruchs zwischen dem alten Götterglauben und der reineren Gottesvorstellung, wie sie von den Pythagoreern und den Orphikern verbreitet wurde, bewußt geworden und entweder dem Atheismus anheimgefallen oder zur Annahme einer abstrakten Gottheit gelangt, die mit den Göttern der Volksreligion nichts mehr gemein hatte. Die

Kunst aber, die gerade damals sowohl in den dramatischen Schöpfungen wie in den bildlichen Darstellungen die göttliche Macht und Hoheit in lebendigster Weise vor Augen führte, legte doch zugleich den Gedanken nahe, daß es der menschliche Geist sei, der die Gottesidee schöpferisch aus sich erzeugt und gemäß seiner Fähigkeit gestaltet habe.

16. So stieß man überall, im Gebiete des Rechts, der Moral, der Religion, auf den menschlichen Geist als den Schöpfer aller Satzungen und Normen und ging nun daran, alle Kreise des menschlichen Schaffens und Wirkens zu durchmustern und bei allen Einrichtungen und Sitten die Frage nach dem Ursprung zu stellen. Nur das Naturprodukt wurde als notwendig und unumstößlich anerkannt; was nur kraft menschlicher Satzung bestand, wurde vor den Richterstuhl des Verstandes gezogen. Denn die Natur ist der Inbegriff alles Objektiven, Notwendigen, Wandellosen, die Satzung der Ausdruck für das Subjektive, Veränderliche, Zufällige [1]). Das Naturnotwendige galt als unantastbar, das Konventionelle aber war eine Schöpfung des menschlichen Geistes und konnte deshalb von ihm geändert und umgestoßen werden. Diese Anschauung zeigt einen bedauerlichen Mangel an Achtung vor dem geschichtlich Gewordenen und war geeignet, einen autoritätsfeindlichen Sinn und eine bedenkliche Überschätzung des Intellekts großzuziehen. Anderseits lassen sich auch die segensreichen Folgen, die daraus hervorgingen, nicht verkennen. Der Mensch wurde angeregt, den Anfängen menschlicher Kultur nachzugehen und den Ursprung der Sprache, des Staats, der Moral zu erforschen. Er erhielt aus der Erkenntnis des allmählichen Kulturfortschritts und der durch Menschenkraft erreichten Höhe, wie sie in dem Chorliede der sophokleischen Antigone gefeiert wird [2]), einen mächtigen Antrieb, auf dem Wege weiterzuschreiten und das Werk der Vorfahren fortzusetzen. Es entstand aber auch jenes unbegrenzte Vertrauen auf die Leistungsfähigkeit des menschlichen Intellekts und das Streben, seine Herrschaft auf allen Gebieten zu be-

1) Das eine ist *φύσει*, das andere *θέσει* oder *νόμῳ* (Plat. Prot. 337 D). Der Gegensatz durchzieht die gesamte Literatur des Jahrhunderts. Der erste, der diese Theorie aufgestellt hat, scheint der Lehrer des Sokrates, Archelaos von Athen, gewesen zu sein, auf den wir noch zurückkommen werden.

2) Vers 332 ff.

gründen. Man glaubte an die seligmachende Kraft der Theorie und fing an, jede geistige und praktische Tätigkeit auf eine theoretische Grundlage zu stellen und in die Fesseln verstandesmäßiger Regeln zu zwängen. Es erschienen medizinische, mathematische, astronomische, geographische Schriften, die Theorie der Musik wurde von Perikles' klugem Freunde Damon behandelt, das Ideal der menschlichen Gestalt von Polyktet erörtert. Ja, Sophokles soll eine Schrift über den Chor, Iktinos eine solche über den Parthenon verfaßt haben. Aber auch die ganze Lebensführung wollte man nach rationellen Gesichtspunkten regeln. Wie Hippodamos von Milet alle Städte nach dem System schnurgerader, sich rechtwinklig schneidender Straßen anlegte, so sollte auch das Leben in Staat und Haus auf feste Prinzipien zurückgeführt und nach bestimmten Regeln geordnet werden. Der allein maßgebende Regulator war dabei der menschliche Intellekt. Eine andere psychische Kraft wurde nicht anerkannt, oder war vielmehr überhaupt nicht bekannt. Denn die psychologische Forschung hatte soeben erst eingesetzt, und auch als sie über die Erkenntnistätigkeit schon manchen wertvollen Aufschluß gebracht hatte, blieb die Kenntnis der menschlichen Trieb- und Willenskräfte ihr noch gänzlich verschlossen.

17. Wenn aber der Intellekt die Alleinherrschaft im Seelenleben des Menschen ausübt, so gewinnt die Erziehung eine entscheidende Bedeutung. Denn dann ist auch jegliche Fertigkeit und jegliche Tugend erlernbar, sobald nur zur normalen Naturanlage die zweckmäßige Unterweisung hinzukommt. In der Adelszeit galt die Tüchtigkeit als angeboren, als das gewisse Erbe des vornehmen Geschlechts. »Mit Lehren hat einen schlechten Mann niemand zum guten gemacht«, sagt Theognis[1]), und in einer euripideischen Tragödie[2]) erklärte der Vertreter der aristokratischen Weltansicht:

So ist Natur denn alles und umsonst
Müht sich Erziehung, Schlecht in Gut zu wandeln.

Den entgegengesetzten Standpunkt nimmt das zum Selbstbewußtsein erwachte Volk ein. Wie in ihrer äußeren Gestalt, so sind die Menschen auch ihrer geistigen Anlage nach im

1) V. 437 Cr.
2) Phoinix (frg. 810.)

wesentlichen gleich, und es kommt nur darauf an, diese angeborenen Fähigkeiten durch Lehre und Übung auszubilden. In diesem Sinne sagt Euripides[1]):

Die Tüchtigkeit ist lehrbar;
Versteht und spricht doch auch ein Kind zuletzt,
Was früher es nicht konnte. Drum erzieht
Die Kinder gut. Was jung Du hast gelernt,
Das wirst Du bis zum Alter treu bewahren.

Diese Anschauung übte auf das Bildungsstreben des Volks einen mächtigen Anstoß aus. Die Überzeugung, daß die bisherigen Bildungsmittel gegenüber den Forderungen der neuen Zeit nicht mehr genügten, erfüllte Hoch und Niedrig. Man verlangte in erster Linie eine methodische Ausbildung im Denken und Reden und eine gründliche Einführung in das Staats- und Wirtschaftsleben. Man verlangte aber auch wenigstens oberflächliche Bekanntschaft mit den Forschungsergebnissen der verschiedenen Wissenschaften, die in ungeahnter Fülle während der letzten Zeit aufgeblüht waren. Wo aber Bedürfnisse sich energisch geltend machen, zeigen sich auch Mittel zu ihrer Befriedigung. Bald pochten an die Tore Athens die berufsmäßigen Träger der Aufklärung, welche die neuen Gedanken systematisch bearbeiteten und in methodischem Unterricht mitteilten, die Sophisten. Werden die modernen Lehrer die Hoffnungen erfüllen, die man auf sie setzt? Wird es ihnen gelingen, nicht nur die Kenntnisse und Fertigkeiten, die das Leben fordert, zu lehren, sondern auch den ins Wanken gekommenen sittlichen Überzeugungen wieder einen festen Boden zu geben?

III. Die Sophistik.

18. Das abgeleitete und jüngere Wort Sophistes[2]) hat ursprünglich dieselbe Bedeutung wie das Stammwort Sophos (Weiser). Unter einem Sophos verstand der Grieche in ältester Zeit einen Menschen, der sich auf eine Sophia, d. h. eine Kunst-

1) Hiket. 911 ff.

2) Platons Worterklärung (Prot. 312 C) σοφιστής = τῶν σοφῶν ἐπιστήμων (der der Wissensschätze Kundige) ist natürlich eine etymologische Spielerei. Das Wort (deutsch etwa »Klügler«) ist das nomen agens zu dem Verbum σοφίζεσθαι sich klug zeigen, klügeln.

fertigkeit z. B. die Schiffsbaukunst [1]) versteht. Die vornehmsten Künste aber sind die Tonkunst und die Dichtkunst gewesen; deshalb wurden gern die Dichter und die Meister des Gesanges und Saitenspiels Weise genannt [2]). Aber auch die Männer, welche durch Lebenserfahrung und Staatsklugheit sich auszeichneten, wie die bekannten Sieben, genossen als Weise allgemeine Verehrung [3]). Später heißen insbesondere die Männer Weise, welche den Ursprung und Zusammenhang des Weltganzen zu erforschen suchen, die vorsokratischen Denker von Thales bis Anaxagoras. Ebenso mannigfaltig ist nun auch der Gebrauch des später auftretenden Wortes Sophistes. Aischylos nennt so den Prometheus [4]), weil er dem Menschen das Feuer, das wichtigste Kulturelement, gebracht hat, und denselben Titel gibt er einem tüchtigen Lautenspieler [5]). Bei Pindar heißen die Dichter Sophisten, bei Herodot die sieben Weisen [6]). Und viele Schriftsteller: Herodot, Hippokrates, Xenophon, Isokrates bezeichnen damit Pythagoras und die jonischen Naturphilosophen [7]). Auch Platon kennt diese Bedeutung des Wortes, wenn er es auf die sieben Weisen und auf die Mathematiker anwendet [8]). Aber als den Zeitbedürfnissen entsprechend sich der Berufsstand der wissenschaftlichen Lehrer bildete und der bedeutendste unter ihnen, Protagoras, die Bezeichnung sich zu eigen machte, erhielt das Wort eine engere Bedeutung und bezeichnet nun, wenn auch nicht ausschließlich, so doch hauptsächlich die Männer, welche den Unterricht in den praktischen Wissenschaften zu ihrem Lebensberuf machen und deswegen ihr Denken nicht mehr auf den Gegenstand der alten Naturphilosophie, sondern auf die neuen Lebensprobleme richten. Gegen sie hat schon Sophokles gelegentlich seine Pfeile gerichtet [9]). Dann haben die Komiker, Eupolis, Aristophanes, Ameipsias, sie mit den

1) In diesem Sinne ist *σοφία* bei Homer Il. O 412 gebraucht. Bei Herodot IV 85 heißt der Stallmeister Oibares ein *ἀνὴρ σοφός*.

2) Pind. Ol. 2, 86. 9, 107.

3) Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. II 717. Diels, Vors. II [3] 213.

4) Prom. 63.

5) fr. 314 (Nauck [2] 97).

6) Pind. Isthm. 5, 28. Herod. I 29.

7) Herod. IV 95, Hippokr. I 620 L. Xen. Mem. I 1, 11. Isocr. 15, 268.

8) Prot. 342 A. B. 343 A. Menon 85 B.

9) Im Aletes (fr. 97. Nauck [2] 151).

Waffen des Spottes und Hohnes angegriffen. Aber die erbittertste Feindschaft hat der Sophistik Platon geschworen. Er hat sie als Scheinweisheit, als Kunst der Täuschung und dialektische Klopffechterei gebrandmarkt und ihr mit seinem beißenden Sarkasmus einen solchen Makel angeheftet, daß in den literarischen Fehden des vierten Jahrhunderts das Wort Sophist als schlimmstes Schmähwort galt und jedem Schriftsteller, mochte er Rhetor oder Philosoph sein, von seinem Feinde entgegengeschleudert wurde. Mußte doch Platon selbst es sich gefallen lassen, von den Rhetoren Isokrates und Lysias [1]) mit diesem Namen bezeichnet zu werden. Erst in der römischen Kaiserzeit wird das Wort wieder in neutralem Sinne gebraucht und zur Bezeichnung der Lehrer der Beredsamkeit angewendet.

19. Der Sophist in platonischer Auffassung steht in scharfem Gegensatz zum Philosophen. Der Schöpfer dieses Wortes scheint Herakleitos gewesen zu sein [2]), der die Weisheit selbst nur als Attribut des Gottes gelten ließ und dem Menschen allein das Streben nach der Weisheit zuerkennen wollte. Darum sagte er: »Eins, das allein Weise, will nicht und will doch auch wieder mit Zeus' Namen benannt werden,« und: »Gar vieler Dinge kundig müssen weisheitsliebende Männer sein« [3]). Von Herakleitos hat der Ionier Herodot Wort und Begriff übernommen und mit dem Ausdruck die Wißbegierde, das Streben nach tieferer Geistesbildung bezeichnet [4]). Hippokrates aber gibt dem Wort »Philosophie« schon eine engere Bedeutung, indem er Philosophie und Heilkunst in dem Sinne gegenüberstellt, daß jene auf spekulativem, diese auf empirischem Wege das Wesen der Dinge erforscht [5]). Auch vergleicht er den Arzt und Philosophen in moralischer Hinsicht und stellt an beide gleich hohe Anforderungen; denn der rechte Arzt ist ihm ein göttergleicher Philosoph [6]). Ebenso gebraucht Thukydides das Wort in einem

1) Isocr. 5, 12. Lys. fr. 281 (Diels, Vors. II [3] 218).

2) Daß Pythagoras das Wort gebildet habe (Diog. L I 12. David Proleg. 8, 19), ist natürlich reine Erfindung.

3) fr. 32 und 35 (Diels, Vors. I [3] 85). Vgl. Plat. Phaidr. 578 D.

4) I 30

5) I 620 L.

6) IX 232 L.: *ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος ἰσόθεος.*

engeren Sinne, wenn er der Pflege der Wissenschaften die Pflege der schönen Künste entgegensetzt[1]). Platon aber wendet den Ausdruck bald in der ursprünglichen allgemeinen Bedeutung an und versteht darunter den Wissenstrieb, das Bildungsstreben, bald überträgt er ihn auf die sokratische Wahrheitsforschung und bezeichnet damit die Bemühung um die begriffliche Erkenntnis der Dinge[2]). Da nun das begriffliche Wesen der Dinge durch eine Analyse des eigenen oder fremden Bewußtseins gewonnen wird, so ist in sokratischem Sinne Philosophie gleichbedeutend mit Prüfung seiner selbst und anderer. Deshalb finden wir in der platonischen Apologie diese beiden Ausdrücke zur Bezeichnung von Sokrates' Lebensaufgabe zusammengestellt[3]). Um jedoch den auf das Wesen der Dinge gerichteten Erkenntnisdrang von dem Wissenstriebe überhaupt zu unterscheiden, spricht Platon auch wohl von der wahren Philosophie und den echten Philosophen[4]). Allmählich verschwand die allgemeine Bedeutung des Wortes; Philosophie ward das Streben nach der Erkenntnis der hinter dem täuschenden Schein verborgenen Wesenheit, die Erhebung des Geistes zu dem wahrhaft Wirklichen; und es bildete sich der Gegensatz zwischen der auf das Ziel des Wahren und Guten gerichteten Philosophie und der aus selbstsüchtigen Motiven ein Scheinwissen erzeugenden Sophistik heraus. Weil nun die Athener von Aristophanes bis Anytos immer wieder Sokrates mit der Sophistik zusammenwarfen, ja sogar ihn als den gefährlichsten Aufklärer ansahen, so hat Platon den Unterschied zwischen dem sokratischen Suchen nach Wahrheit und dem sophistischen Wissensdünkel aufs schärfste herausgearbeitet und ist den guten Seiten der Sophistik, insbesondere ihrer Bedeutung für die Anfänge und den Ausbau vieler Zweige der Wissenschaft, nicht ganz gerecht geworden. Diese Einsicht hat sich in neuerer Zeit immer mehr Bahn gebrochen. Die Apologeten[5]) der Sophistik

1) II 40, 1: dem φιλοσοφεῖν steht das φιλοκαλεῖν gegenüber.
2) Prot. 335 D. 342 A. Lysis 213 D. Staat II 376 D.
3) Apol. 28 E. 29 C. D.
4) Phaidon 67 E. Staat VII 521 C.
5) Das gilt von Grote, Hist. of Greece VIII 474—544, und auch von Gomperz, Griech. Denker I[3] 331—395. Dagegen hat Zeller, Griech. Phil. I[5] 1038—1164, das Gute wohl nicht genügend anerkannt. Eine gedrängte und zutreffende Darstellung der Sophistik

haben sogar vielfach über das Ziel hinausgeschossen und in der Mohrenwäsche des Guten zu viel getan. Versuchen wir, eine objektiv richtige Vorstellung von ihrem Wesen und Wirken zu gewinnen, nachdem wir ihre bedeutendsten Vertreter genannt haben.

20. Als Platon in übermütiger Laune von den drei Sophisten Protagoras, Prodikos und Hippias im Dialog Protagoras[1]) ein Bild entwarf, war der erste schon tot, während die beiden letzten noch mit rüstiger Kraft ihrem Beruf oblagen. Denn Protagoras[2]) ist wahrscheinlich im Jahre 411 auf Grund seiner Schrift »Über die Götter« von Pythodoros, dem Sohne des Polyzelos, einem Teilnehmer des oligarchischen Staatsstreiches, wegen Religionsfrevels angeklagt worden[3])

---

gibt W. Nestle in der Einleitung zur Ausgabe von Platons Protagoras.

1) Über die Abfassungszeit des Dialogs vgl. S. 3.

2) Die Belegstellen finden sich alle bei Diels, Vorsokratiker II[3] 219 ff.

3) Nach Diog. L. II 55 (Diels II[3] 228) wurde seines Todes von Euripides in der Tragödie Ixion gedacht, die in den Jahren 410—408 aufgeführt worden ist. Das führt uns auf das Jahr 411 als Todesjahr des Protagoras. Und da der Oligarch Pythodoros, der die Anklage einreichte, einer der Vierhundert war, so ist es wahrscheinlich, daß die Anklage und Verurteilung während der Herrschaft der Vierhundert (Juni bis September 411) erfolgte. Der Ankläger Pythodoros, Sohn des Polyzelos, aus dem zur Phyle Antiochis gehörigen Demos Anaphlystos gebürtig, ist nämlich identisch mit jenem Pythodoros, der nach Aristoteles' Staat der Ath. (29, 1) den Antrag auf Einsetzung des Rathes der Vierhundert stellte, und auch wohl mit dem Pythodoros, der nach Xen. Hell. II 3, 1 im Jahre 404/3 das Archontat bekleidete (Kirchner, Pros. Att. II 238. 239). Wenn Gomperz (Gr. D. I[3] 353) ihn einen »schneidigen Reiteroffizier« nennt, so liegt offenbar eine Verwechselung mit Pythodoros, dem Sohn des Epizelos aus der Phyle Aigeis, vor (Kirchner Nr. 12402), der bald nach dem Frieden des Nikias Hipparch und 415/414 Stratege war und auf dem zu Eleusis aufgefundenen Reiterdenkmal dargestellt ist (Brückner, Athen. Mitt. XIV 389). Die von Gomperz vertretene Ansicht, daß die Worte im euripideischen Palamedes (aufgeführt 415) »Getötet, ja getötet habt ihr die allweise, die schuldlose Nachtigall der Musen« (fr. 588), welche nach einer albernen Überlieferung auf Sokrates gemünzt sein sollen, sich tatsächlich auf den Tod des Protagoras beziehen und daß dieser demnach 415 gestorben und 485 geboren sei, schwebt völlig in der Luft. Wenn Protagoras, der nach unserer Annahme nur 12 Jahre älter war als Sokrates, sich bei Platon (Prot. 317 C) damit brüstet, daß es unter den Anwesenden keinen gebe, dessen Vater er nicht

und hat, als er sich der Verurteilung durch Flucht entzog, auf der Überfahrt nach Sizilien infolge eines Schiffbruchs in den Wellen seinen Tod gefunden. Das unterdessen gefällte Urteil erkannte auf Ächtung des Verfassers der Schrift und auf öffentliche Verbrennung der Exemplare, deren man noch habhaft werden konnte. Da nun Protagoras nach Platons Angaben beinahe 70 Jahre gelebt und mehr als 40 Jahre gelehrt hat, so muß er etwa 481 geboren sein und noch vor 451 seine Lehrtätigkeit und sein Wanderleben begonnen haben. Er stammte, wie der etwas jüngere Demokritos, aus Abdera, hielt sich aber meistens in Athen auf, wo er die Freundschaft des Perikles und Euripides sich erwarb. Mit Perikles soll er einen ganzen Tag über einen verwickelten Rechtsfall verhandelt, in dem Hause des Euripides soll er die verhängnisvolle Schrift »Über die Götter« vorgelesen haben. Auf Geheiß des Perikles beteiligte er sich mit Herodot, Hippodamos und anderen Berühmtheiten an der Gründung von Thurioi in Unteritalien (444/3) und entwarf für die neue Pflanzstadt die Verfassung. Von dort aus mag er die blühenden Griechenstädte Unteritaliens und Siziliens besucht haben, wo er mit dem bedeutend jüngeren Hippias zusammentraf [1]). Mit welcher Begeisterung ihm die Jugend zuströmte und sich zu seinem Unterricht drängte, erfahren wir aus dem gleichnamigen platonischen Dialog [2]). Wichtiger noch ist die Mitteilung Platons [3]), Protagoras und Prodikos seien von ihren Schülern so geliebt worden, daß diese sie fast auf Händen trugen. Neben dem Unterricht entwickelte Protagoras eine umfangreiche schriftstellerische Tätigkeit. Sein Hauptwerk bildeten die »Niederschmetternden Reden« [4]). Diese richteten sich hauptsächlich gegen die eleatische Lehre vom All-Einen und enthielten die theoretische Begründung seiner eigenen Weltansicht. Das Werk zerfiel wahrscheinlich in mehrere Teile, welche Sondertitel führten [5]). Der erste Teil, unter dem Titel

---

sein könne, obgleich auch Sokrates unter ihnen war, so ist das weiter nichts als eine dem Sophisten in den Mund gelegte Prahlerei.

1) Plat. Hipp. mai. 283 D. E.
2) Plat. Prot. 310 D ff. 314 E ff.
3) Plat. Staat X 600 C. D.
4) fr. 1.
5) So erklärt es sich, daß der Homo-mensura-Satz bald als

»Wahrheit«, begann mit dem Satz: »Aller Dinge Maß ist der Mensch, sowohl für das Sein derer, die sind, wie für das Nichtsein derer, die nicht sind.« Ein anderer Abschnitt war ausschließlich gegen die eleatische Auffassung des Seins gerichtet und führte den Titel »Über das Seiende«. Wieder ein anderer, als »Große Rede« bezeichnet, handelte über die Erziehung [1]). Auch die Erörterung »Über die Sprachrichtigkeit« scheint zu diesem Werke gehört zu haben [2]). Die ganze Darstellung war vermutlich in der Form von Aphorismen gehalten und entbehrte einer breiteren Ausführung der Gedanken.

Den Bedürfnissen des Unterrichts dienten die »Antilogien« [3]), eine Schrift in zwei Büchern, welche den Grundsatz, daß es auf jede Frage zwei einander entgegengesetzte Antworten gibt, in die Praxis umsetzte und ethisch-politische Probleme aus dem täglichen Leben in Form von Streitreden [4])

Anfang der *Καταβάλλοντες* bald als erster Satz der *Ἀλήθεια* angeführt wird. Diels (II [3] 228) sieht in *Ἀλήθεια* einen später entstandenen, zweiten Teil des Gesamtwerkes. Die Annahme der aphoristischen Form wird durch die Tatsache nahegelegt, daß schon Platon und Aristoteles auf Vermutungen bei der Erklärung des Satzes angewiesen waren, also jedenfalls nähere Erläuterungen nicht gelesen haben. So macht in dem Dialog Theaitetos (151 E) Sokrates auf die Erklärung Theaetets, Erkenntnis sei nichts anderes als Wahrnehmung, die Bemerkung, daß Theaetet die Erklärung aufgestellt habe, die schon Protagoras gab. »Dieser drückte freilich dasselbe in etwas anderer Form aus. Denn er sagte etwa: Aller Dinge Maß ist der Mensch.« Aber sobald man daran geht, den Inhalt des Satzes festzustellen, ruft Sokrates aus: »Bei den Charitinnen, Prot. war ein hochweiser Mann und gab uns als dem großen Haufen dies als Rätsel auf, während er die Wahrheit im geheimen nur seinen Schülern mitteilte.« Ebenso scheint Aristoteles über die Bedeutung des Satzes nicht ganz sicher zu sein. Er sagt (Metaph. I 1. 1053a 35): »Wenn Prot. den Menschen das Maß aller Dinge nennt, so meint er entweder den wissenden oder den sinnlich wahrnehmenden Menschen, deswegen weil der eine die Sinneswahrnehmung, der andere die Wissenschaft besitzt, die wir als das Maß der Dinge ansehen. Obgleich also der Satz etwas Besonderes zu enthalten scheint, so ist doch nichts dahinter.« Daraus geht doch wohl hervor, daß weder Platon noch Aristoteles eine erkenntnistheoretische Erläuterung des Satzes vorgefunden haben.

1) fr. 2. 3. 10—12.
2) Plat. Crat. 391 B. C.
3) fr. 5.
4) *ἀγῶνες λόγων* Diog. L. IX 52.

behandelte. Es waren dies Paradestücke aus der Rüstkammer der Disputierkunst, paarweise geordnete Reden, von denen immer eine durch die andere widerlegt wurde, wie wir sie aus vielen euripideischen Stücken, insbesondere aber aus dem ihnen nachgebildeten Redewettkampf in Aristophanes' Wolken zwischen der Gerechten und der Ungerechten Rede oder auch in den allerdings sehr dürftigen »Redepaaren«[1]) kennen lernen. Die Absicht des Verfassers ging zunächst dahin, seinen Schülern durch rhetorische Musterbeispiele eine Anleitung zum Auftreten in der politischen Versammlung oder vor Gericht zu geben; daneben wirkte er auch durch den Inhalt der Reden, indem er die behandelten Fragen aus der Wirklichkeit des privaten oder politischen Lebens schöpfte. So mag er auch das Wesen der Gerechtigkeit erörtert haben in demselben Sinne, wie Platon in den beiden ersten Büchern des »Staates«, was den Philosophen Aristoxenos zu der Bemerkung veranlaßte[2]), daß der Inhalt des »Staates« in den Antilogien des Protagoras fast ganz enthalten sei. Auch über die Anfänge der Staatenbildung scheint ein Kapitel gehandelt zu haben, das unter dem Sondertitel »Über den Urzustand« als selbständiges Werk genannt[3]) und von Platon in dem Mythos des Protagoras[4]) nachgebildet ist. Ob die Schriften »Über die Tugenden«, »Über die Mathematik«, »Über den Ringkampf«, Teile der »Antilogien« oder auch der »Niederschmetternden Reden« gebildet haben und wie die übrigen überlieferten Titel zu deuten sind, steht dahin. Die Abhandlung[5]) »Über die Götter« ist jedenfalls ein selbständiges Werk gewesen.

21. Prodikos von der Insel Keos, deren Bewohner sich durch sittlich-ernste, zum Pessimismus neigende Lebensauffassung auszeichneten, war durchaus ein Kind seiner Heimat, so daß selbst Aristophanes seine Weisheit und Einsicht rühmte[6]) und Platon ihn als »Lehrer« und Freund des Sokrates mit Achtung behandelte[7]), was freilich beide nicht ge-

1) Diels II [3] 334.
2) fr. 5 (Diels II [3] 230).
3) *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* (Diels II [3] 280).
4) 320 C—322 D.
5) fr. 4.
6) Wolken 361.
7) Charm. 163 D. Prot. 341 A. Menon 96 B.

hindert hat, gelegentlich auch ihre Spottlust an ihm auszulassen [1]). Er ist wohl etwas jünger als Sokrates gewesen und hat ihn trotz seines leidenden Körpers überlebt [2]). Er hielt sich hauptsächlich in Athen auf, wo er entweder die Staatsinteressen seiner Heimatinsel vertrat [3]) oder als Lehrer, sei es in längeren Unterrichtskursen, sei es in populärwissenschaftlichen Vorträgen, sich betätigte. Als seine Schüler werden Theramenes und Isokrates genannt, aber auch bei Sokrates fand sein Unterricht solche Anerkennung, daß dieser ihm schwächer begabte Schüler zuwies [4]). Den Inhalt seiner Lehren legte er in mehreren Schriften nieder. Das Werk mit dem Titel [5]) «Über die Natur des Menschen« enthielt wahrscheinlich physiologisch-teleologische Betrachtungen, wie sie zuerst Diogenes von Apollonia angestellt hatte [6]), ferner Erörterungen über die Gefährlichkeit der Leidenschaften [7]), über den indifferenten Charakter des Reichtums und ähnlicher Scheingüter und über andere anthropologische Fragen [8]). In der Schrift [9]) »Über den richtigen Wortgebrauch« hat er die Sprachstudien des Protagoras durch scharfe Umgrenzung der Wortbedeutung vortrefflich fortgesetzt und ist der Schöpfer der Synonymik geworden. In den Betrachtungen über den Ursprung der Religion [10]) führte er den Gottesglauben auf die Verehrung der den Menschen nützlichen Dinge und ihrer Erfinder zurück, und es klingt nicht unwahrscheinlich, daß er durch solche Lehren den Anstoß der Staatsbehörde erregt habe und aus dem Gymnasium Lykeion verwiesen worden sei. Endlich ist noch der »Herakles« zu erwähnen [11]), eine

1) Arist. Vögel 692. Tag. fr. 490. Plat. Prot. 337 A f.
2) Plat. Prot. 315 D. Apol. 19 E.
3) Hipp. mai. 282 C.
4) Theait. 151 B.
5) fr. 3. 4.
6) Diels I^3 423.
7) fr. 7.
8) fr. 8.
9) Diels II^3 269.
10) fr. 5.
11) Von Platon (Symp. 177 B) als *Ἡρακλέους ἔπαινος*, von Xenophon (Mem. II 1, 21) *σύγγραμμα τὸ περὶ Ἡρακλέους* bezeichnet. Ursprünglich ist der Herakles des Prodikos wohl ein Lehrvortrag gewesen, später aber herausgegeben worden. Darauf deuten die Ausdrücke *συγγράφειν* und *σύγγραμμα* bei Platon und Xen. hin. Die Art, wie die Schrift von beiden zitiert wird, enthält auch die Wider-

ethisierende Verherrlichung von Herakles' Heldenleben, aus der Xenophon den vor dem jugendlichen Helden gehaltenen Redewettkampf zwischen der Tugend und dem Laster zu freier Bearbeitung ausgewählt und in seine Memorabilien aufgenommen hat. Daraus ist dies Paradestück der Rhetorik in ein Sammelwerk[1]), betitelt die »Horen«, übergegangen und hat die falsche Meinung veranlaßt, daß Prodikos ein Werk mit dem Titel «Horen« geschrieben habe. Das Sammelwerk wurde wahrscheinlich erst in der alexandrinischen Zeit hergestellt, dagegen hat Prodikos' »Herakles« schon Platon vorgelegen. Das durch Xenophon erhaltene Redetournier lehnt sich inhaltlich an eine Stelle Hesiods[2]) an und ist in der Form dem Wettstreit der Athene und Aphrodite in der sophokleischen Tragödie[3]) »Das Urteil des Paris« nachgebildet worden. So auf verschiedenen Gebieten tätig, zeigte Prodikos sich doch überall von Protagoras stark beeinflußt und ragt weniger durch schöpferische Kraft als durch die Reinheit der sittlichen Überzeugungen hervor.

22. Auch Hippias von Elis war nicht ein bahnbrechender Denker, besaß aber einen großen Interessenkreis und ein ausgebreitetes Wissen. Er war etwa mit Prodikos gleichaltrig und stand zu der Zeit, als Sokrates starb, auf der Höhe seines Ansehens[4]). Ein bewegtes Wanderleben führte ihn weit umher, weil er teils in Vertretung seiner Vaterstadt als Diplomat in verschiedenen Orten, besonders aber in Sparta, tätig war, teils Prunkreden hielt, am liebsten bei den olympischen Festspielen, teils in den verschiedensten großen und kleinen Städten Griechenlands und Siziliens gegen hohe Bezahlung Unterricht erteilte. Daß der Zulauf zahlreicher

---

legung der Ansicht Joëls (Der echte und der xen. Sokr. II 138), der in diesem Prodikos nur eine Gesprächsfigur des Dialogs »Herakles« von Antisthenes sucht und annimmt, daß die Prodikosfabel von Xen. aus diesem Dialog entlehnt sei.

1) Das Sammelwerk enthielt offenbar mehrere moralische Betrachtungen, die alle deswegen dem Prodikos zugeschrieben wurden, weil seine Fabel am Anfang stand. Der Titel «Horen«, der wohl aus Hesiods Theog. 901 f. stammt, macht es wahrscheinlich, daß das Ganze in drei Bücher zerfiel, die nach den drei Horen Eunomia, Dike und Eirene benannt waren.

2) Hesiod. Opp. 287 ff.

3) Soph. fr. 334 (Nauck ² 209).

4) Plat. Apol. 19 E.

Schüler und die Anerkennung hochstehender Männer ihn schließlich selbstbewußt und eitel machte, ist wohl glaublich, doch scheint Platon in der Charakterzeichnung des »schönen Hippias« etwas starke Farben aufgetragen zu haben [1]). Seiner vielseitigen Bildung gemäß lehrte er nicht nur Mathematik und Astronomie, sondern auch Musik, Grammatik, Rhetorik und Ästhetik, er beschäftigte sich mit der Erklärung Homers und trug in Sparta Sagengeschichte vor, da man dort für nichts anderes Interesse hatte [2]). Seine schriftstellerische Tätigkeit erstreckte sich auf mathematische, ethische und historische Stoffe. Unter seinen ethischen Aufsätzen war der »Troische Dialog« viel gelesen, ein Ritterspiegel in Form einer Mahnrede, die auf den Trümmern Trojas der alte Nestor an den jugendlichen Helden Neoptolemos richtet [3]). Zu den historischen Schriften gehört das »Sammelwerk« [4]), eine Zusammenstellung denkwürdiger Begebenheiten und Sitten, ferner eine Aufzeichnung der olympischen Sieger und ein Völkerverzeichnis [5]). Die Kraft, solchen Gedächtnisstoff zu beherrschen, schöpfte er aus der von ihm erfundenen Mnemotechnik, in die er auch seine Schüler einführte. Dazu dichtete dieser Universalmensch auch Elegien [6]) und übte jede Handfertigkeit mit solcher Meisterschaft, daß er bei einer Festversammlung zu Olympia in einer ganz von eigener Hand gefertigten Bekleidung auftreten konnte [7]). Das war natürlich zum guten Teil ein Akt seiner Eitelkeit; aber er gab zugleich damit ein praktisches Beispiel für seine Lehre von der Rückkehr zur Natur. Denn er hatte dem Gegensatz zwischen dem konventionellen Brauch und der Naturnotwendigkeit, zwischen dem positiven Recht und dem Naturrecht weiter nachgeforscht und in der Konvention einen Tyrannen erkannt, der die Menschheit in Völker, das Volk in soziale Klassen trennt und dem Einzelnen die Fesseln höherer Kultur anlegt. Indem er die Macht dieses Tyrannen bekämpfte, hat er nicht nur der weltbürgerlichen Gesinnung und dem sozialen Ausgleich das

1) Hipp. mai. 281 A ff.
2) ibid. 285 B.
3) fr. 5.
4) *Συναγωγή* (fr. 4).
5) fr. 2 und 3.
6) fr. 1.
7) Plat. Hipp. min. 368 B.

Wort geredet, sondern auch die Lehre gepredigt, daß nur die Rückkehr zur Natur dem Einzelnen die Selbständigkeit und Unabhängigkeit wiedergeben könne.

23. Eine besondere Stellung nimmt unter den vier großen Sophisten der Rhetor Gorgias von Leontinoi auf Sizilien ein, der 427 an der Spitze einer Gesandtschaft im Auftrage seiner Vaterstadt nach Athen kam, um durch die Macht seiner Beredsamkeit das athenische Volk zu einer Hilfeleistung im Kampfe gegen Syrakus zu bewegen. Wenige Jahre später hat er in Griechenland dauernd seinen Aufenthalt genommen und ist etwa 375 im Alter von mehr als hundert Jahren nach einem nicht nur an Tagen sondern auch an Erfolgen überreichen Leben im thessalischen Larisa am Hofe der Aleuaden gestorben. Seine mäßige, streng geregelte Lebensführung wird durch ein ihm zugeschriebenes Wort gekennzeichnet[1]): »Ich habe nie etwas getan, um mir einen Genuß zu verschaffen«. Dem entspricht auch das Bild, welches Platon in dem gleichnamigen Dialog von dem vornehmen, wohl etwas ruhmredigen[2]), aber der modernen, subjektivistischen Denkrichtung entschieden abgeneigten Greise entwirft. Ursprünglich Schüler des Empedokles, dann der transcendentalen Seinslehre der Eleaten zugetan, wandte er sich schließlich der Skepsis des Protagoras zu, deren Ergebnis er in seiner Schrift[3]) »Über das Nichtseiende oder über die Natur« bis zum erkenntnistheoretischen Nihilismus weiterbildete. Aber er war kein scharfer Denker, wie schon die unwissenschaftliche Behandlung der Tugendlehre[4]) beweist, und seine Bedeutung liegt nicht auf philosophischem Gebiet, sondern lediglich in der Rhetorik. Er wollte ja auch nicht Sophist, sondern Rhetor sein[5]), in der Überzeugung, daß die Rhetorik das wirksamste Mittel zur Lenkung des menschlichen Willens biete und deshalb eine unübertreffliche Erziehungsmacht sei. Darum hat er diese Kunst sowohl theoretisch durch sein Lehrbuch[6]) wie praktisch durch sorgfältig gefeilte, in Olympia,

1) Diels, Vors. 76 A 11 (II[3] 239).

2) Platon legt ihm (448 A) das Wort in den Mund: »Seit vielen Jahren hat mir niemand in einer Frage etwas Neues vorgelegt«.

3) fr. 1—5.

4) Plat. Menon 71 E f.

5. Gorg. 449 A.

6) Über seine Techne vgl. fr. 12—14.

Delphi, Athen und an anderen Orten mit wohlklingendem Organ vorgetragene Prunkreden auf eine hohe Stufe der Vollkommenheit gehoben. Und wenn auch sein Stil mit der zierlichen Ornamentik von Antithesen, Gleichklängen, Metaphern und sonstigen Redefiguren[1]) uns heute gekünstelt und geschnörkelt erscheint, so hat er doch die Ausbildung der griechischen Kunstprosa bedeutend gefördert und zur Verbreitung des attischen Dialektes sehr viel beigetragen. Thukydides, Isokrates, Alkidamas wandeln zum Teil in seinen Bahnen[2]).

24. Gorgias hatte freilich auch Schüler und Nachahmer, welche die Kunst zur gefügigen Dienerin der Selbstsucht machten, wie die von Platon mit scharfen Strichen gezeichneten Kallikles und Thrasymachos[3]), zu denen sich noch Kritias[4]), der Verwandte Platons, gesellt, der in Poesie und Prosa das Naturrecht des Stärkeren vertrat und als einer der Dreißig sogar seine Theorie kurze Zeit erproben durfte. Diese Männer bilden den radikalen Flügel der Sophistik. Die entgegengesetzte Richtung, welche sich in den Bahnen einer sittlich-ernsten Lebensauffassung bewegte, wird zunächst durch zwei Gestalten vertreten, die uns nur aus platonischen Erwähnungen bekannt sind, das ist der Parier Euenos, der mit Sokrates auf gutem Fuße gestanden haben muß, wenngleich seine dichterischen Leistungen von Platon mit leichter Ironie behandelt werden[5]), und dann Mikkos, Sokrates' Freund und Bewunderer, dem Platon die Anerkennung ausspricht, daß er »kein übler Mann und ein tüchtiger Sophist« sei[6]). Von zwei andern sind uns hinreichende Bruchstücke erhalten, um die Bildung eines eigenen Urteils zu ermöglichen. Der eine ist der Sophist Antiphon[7]), der erste Attiker dieses Kreises, der zugleich Geometer und Traumdeuter, Physiker und Moral-

1) Über die gorgianischen Redefiguren vgl. Cic. Orator 52, 175. Beispiele liefern die von Gorgias erhaltenen Reden »Lob der Helena« und »Verteidigung des Palamedes«, ferner das Fragment aus dem Epitaphios (fr. 5 a. 11. 11 a), endlich die parodistische Nachbildung in der Rede, die Platon im Symposion (194 E ff.) dem Agathon in den Mund legt.

2) E. Norden, Ant. Kunstprosa S. 15.

3) Plat. Gorg. 481 C ff. Staat I 338 C. Diels II[3] 276.

4) Diels II[3] 309.

5) Plat. Apol. 20 B. Phaidr. 267 A. Phaidon 60 D.

6) Plat. Lys. 204 A.

7) Diels II[3] 289.

philosoph gewesen ist. Eins seiner Werke »Die Wahrheit« betitelt, enthielt erkenntnistheoretische und philosophische Betrachtungen von geringer Tiefe, ein anderes »Über den Gemeinsinn« bot eine Tugendlehre auf eudämonistischer Grundlage. Denselben Standpunkt nimmt der anonyme Verfasser eines längeren Bruchstücks [1]) ein, das uns im Proteptikos des Neuplatonikers Iamblichos erhalten und während des peloponnesischen Krieges verfaßt ist. Beide Schriften sind von Protagoras stark beeinflußt, doch haben sie als rechte Eklektiker auch von Gorgias und Hippias, ja sogar von Demokrit und den Eleaten manche Gedanken übernommen. Dieselbe Unselbständigkeit offenbart der dorisch schreibende Verfasser der »Redepaare« [2]), einer um 400 entstandenen Niederschrift von Schulvorträgen, die in Anlehnung an die Relativitätslehre des Protagoras das Für und Wider der sittlichen Begriffe erörtern und in einem Anhang die Frage, ob die Tugend lehrbar sei, behandeln.

25. Wer diesen Männern gerecht werden und ihres Wesens Kern verstehen will, muß sich stets gegenwärtig halten, daß sie in erster Linie nicht sowohl Forscher, Entdecker neuer Wahrheiten sein wollen, als vielmehr Lehrer, Verkündiger der von andern oder auch von ihnen gewonnenen Erkenntnisse, Verbreiter der Aufklärung. Deshalb müssen sie aus der Studierstube hinaus an die Öffentlichkeit treten und sich an das große Publikum wenden. Und da sie ohne Unterstützung und ohne Schutz des Staats, ja häufig unter dem Argwohn der Behörden ihr Gewerbe ausüben, so sind sie auf die Gunst der bildungsdurstigen Kreise angewiesen und müssen alle Mittel benutzen, ihr Vertrauen zu gewinnen. Aus dieser Stellung erklärt sich zunächst manche mißfällig bemerkte Äußerlichkeit in ihrem Wesen. Es war eine Forderung ihres Berufes, daß sie nach Art der alten Rhapsoden in purpurnen Gewändern und goldgestickten Schuhen auftraten und entweder in blendender Prunkrede oder in einem Lehrvortrage sich vorstellten, um Schüler für einen Unterrichtskursus zu gewinnen. Es war eine Forderung ihres Berufes, daß sie sich den Anschein überlegener Verstandesschärfe und universellen Wissens gaben und mit ruhmrediger Gespreizt-

1) ibid. II[3] 329.
2) ibid. 334.

heit erklärten, auf jede Anfrage nach Wunsch eine kurze oder ausführliche Antwort zu erteilen. Es war endlich eine Forderung ihres Berufes, daß sie dem Gelderwerb nachgingen und sich sowohl für ihre Lehrvorträge Eintrittsgelder wie für ihre Unterrichtskurse Honorare zahlen ließen[1]). Wenn Platon sie deswegen Krämer mit geistiger Ware nennt[2]) und Aristoteles sie als Geschäftsleute verspottet[3]), die mit einer Scheinweisheit Geld verdienen, so lassen sich beide gewiß nicht nur von dem griechischen Vorurteil gegen alle Erwerbstätigkeit, sondern auch durch die ideale Auffassung von dem innerlichen Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler leiten. Trotzdem geschieht damit wenigstens den älteren Sophisten Unrecht, die als berufsmäßige Lehrer darauf angewiesen waren, sich durch die geistige Arbeit ihren Lebensunterhalt zu verdienen, die an den Geldlohn empfangenden Malern, Musikern, Dichtern[4]), Ärzten ein Beispiel hatten, und die nach einwandfreien Nachrichten weder zu hohe Forderungen stellten noch

---

1) Wenn wir dem Schalk Sokrates trauen dürfen, so kostete eine populäre Vorlesung des Prodikos über die Synonymik eine Drachme, eine wissenschaftliche 50 Drachmen (Plat. Krat. 384 B). Protagoras und Gorgias sollen für einen Unterrichtskursus ein Honorar von 100 Minen (etwa 8000 Mark) verlangt haben (Diog. B. IX 52 XII 53). Diese Summe ist zweifellos übertrieben, ebenso die Angabe Platons (Menon 91 D. Hipp. mai. 282 D), daß Protagoras mehr als Pheidias und 10 andere Bildhauer erworben und Hippias auf seiner sizilischen Kunstreise in kurzer Zeit mehr als 150 Minen eingenommen habe. Isokrates (15, 155) bezeugt, daß die großen Sophisten keine bedeutenden Schätze gesammelt haben. Derselbe spottet darüber, daß zu seiner Zeit der Moralunterricht nur drei bis vier Minen koste (13, 3). Euenos von Paros forderte in der Tat nach Plat. Apol. 20 B für einen Lehrkursus fünf Minen. Dagegen hat sich Thrasymachos den Vorwurf der Geldgier zugezogen (Plat. Staat I 337 D).

2) Prot. 313 C.

3) Soph. el. 1. 165 a 21.

4) Pindar klagt (Isthm. 2, 6 ff.) darüber, daß die Muse jetzt käuflich sei und deutet auf Simonides, von dem Suidas sagt: *οὗτος πρῶτος δοκεῖ . . . γράψαι ἄσμα μισθοῦ*, an dessen Geldgier auch Thukydides denkt, wenn er Perikles sagen läßt (II 44, 4): »Im entkräfteten Alter macht nicht sowohl der Geldgewinn Freude, wie man sagt, sondern die Ehre«. Übrigens soll Pindar selbst nach dem Scholion zu Nem. 5, 1 für ein Siegeslied 3000 Drachmen erhalten haben.

große Reichtümer hinterließen [1]). Wie wenig durch die Zahlung eines Honorars das herzliche Verhältnis zwischen Lehrern und Schülern nicht nur heute, sondern auch in griechischer Zeit gestört wurde, beweist die Anhänglichkeit, welche Protagoras und Prodikos von ihren Schülern erfuhren [2]). Und daß das Ansehen der Sophisten dadurch nicht im mindesten litt, dürfen wir aus dem uns überreich zuströmenden Nachrichten über ihre diplomatischen Sendungen, über den freundschaftlichen Verkehr des Protagoras mit Perikles und Euripides, des Gorgias mit den Aleuaden in Larisa und Jason von Pherai [3]), über den vertraulichen Umgang des Prodikos mit Sokrates schließen [4]).

26. Platon und Aristoteles legen einen falschen Maßstab an diese Männer und stellen sich auf den Standpunkt der alten Physiker, welche die Wissenschaft rein theoretisch um ihrer selbst willen trieben und die Mitteilung ihrer Gedanken an Schüler als Nebensache ansahen. Die Sophisten dagegen verfolgen praktische Zwecke. Sie wollen jungen Männern eine Geistesbildung geben, sowohl durch formale Schulung der Kräfte wie durch Übermittelung alter und neuer Bildungsstoffe. Und die Kenntnisse, die sie lehren, die Fähigkeiten, die sie ausbilden, sollen der Beherrschung des Lebens dienen Dies ist das gemeinsame Band, daß sie alle umschließt, mögen sie in ihren Unterrichtsgegenständen noch soweit auseinander gehen. Gorgias beschränkte sich auf die Rhetorik und spottete über die Zunftgenossen, welche sich anheischig machten, Tugendlehrer zu sein [5]). Protagoras verhöhnt mit einem Seitenblick auf Hippias die Lehrer, welche ihre Schüler in die Kenntnis der Fachwissenschaften einführen, und erklärt, daß er nur für die Praxis des Lebens in Haus und Staat eine Vorbereitung geben wolle [6]). Doch scheint er den Rahmen der Lebenspraxis recht weit gespannt und nicht nur in der Staatswissenschaft und Tugendlehre, in der Rhetorik und Disputierkunst Unterrichtskurse gehalten, sondern auch

1) Protagoras hat sogar nach Plat. Prot. (328 B. C.) im Weigerungsfalle die Festsetzung des Honorars dem Schüler selbst überlassen, allerdings unter feierlichem Eide.

2) Vgl. S. 41.

3) Plat. Hipp. mai. 282 B. Menon 70 B.

4) Plat. Menon 96 D. Prot. 341 A. Theait. 151 B.

5) Plat. Menon 95 C.

6) Plat. Prot. 318 E.

die Sprachlehre und Dichtererklärung in seinen Kreis gezogen zu haben. Das Universalgenie Hippias ging noch weiter und nahm auch Astronomie, Mathematik, Musik, Kunst, Literatur, Geschichte, Völkerkunde, Mythologie hinzu, während Prodikos sich wieder, wie es scheint, auf ein engeres Gebiet beschränkte und außer der Morallehre nur die Synonymik und die Religionswissenschaft behandelte.

27. Wir sehen, so verschieden auch die Gegenstände sein mögen, die der Sophist in den Bereich seiner Betrachtungen zieht, allen gemeinsam ist doch die Richtung auf die Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens, auf die Kulturfaktoren. Und indem die wissenschaftliche Forschung sich in den Dienst dieses Unterrichts stellt und die Grundlagen der Lehrgegenstände zu schaffen sucht, gelingt es der Sophistik, der Einseitigkeit der alten Philosophie ein Ende zu machen und der Naturwissenschaft als gleichberechtigtes Glied die Geisteswissenschaft an die Seite zu stellen. Darin liegt unzweifelhaft das größte Verdienst der Sophistik. Die alte Schule hatte sich ausschließlich mit der Natur beschäftigt und sich redlich bemüht, das Wesen der Dinge außer uns zu erfassen, sei es physikalisch, wie die jonische Naturphilosophie, sei es begrifflich, wie die heraklitische Logoslehre und die eleatische Ontologie. Aber die Spekulation war schließlich auf einem toten Punkte angekommen. Sie hatte versucht, durch Aufstellung eines einheitlichen Prinzips auf deduktivem Wege eine Welterklärung zu geben, und hatte eine Menge Begriffsdichtungen zutage gefördert. Aber da eine Hypothese immer die andere totschlug, so war zuletzt das Vertrauen auf die menschliche Erkenntnisfähigkeit geschwunden und der spekulative Trieb ermattet. Da tat Protagoras den entscheidenden Schritt. Erstens verzichtete er darauf, das Wesen der Welt aus einem einheitlichen Grunde abzuleiten, wandte sich vielmehr der Betrachtung der gegebenen Dinge zu und suchte auf dem Wege der Erfahrung zur Erkenntnis allgemeiner Gesetze zu gelangen, d. h. er verwandelte das bisher eingeschlagene deduktive Verfahren in ein empirisch-induktives. Zweitens änderte er auch den Gegenstand des Nachdenkens, indem er sich von der Natur abwandte und das Menschenleben in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit betrachtete. Wenn daher Cicero[1]) von Sokrates rühmend berichtet, er habe die

1) Tusc. V 4, 10.

Philosophie vom Himmel zur Erde herabgerufen, sie in die Häuser und Städte verpflanzt und auf die Betrachtung des sittlichen Lebens gelenkt, so gebührt dieser Ruhm in der Tat den Sophisten. Denn sie haben der Forschung eine anthropologische Tendenz gegeben und den menschlichen Geist in allen seinen Ausstrahlungen, in der Fülle seiner Betätigungen und Schöpfungen zu erfassen gesucht. Mit stolzer Freude machen sie sich den Gedanken, daß der Menschengeist der Schöpfer der Kultur ist, zu eigen und wenden ihn mit Energie auf alle Gebiete des höheren Lebens an. Da gestaltet sich denn vor den erstaunten Augen ein ganz neues Weltbild. Der Mensch, früher nur ein Geschöpf unter vielen Millionen, wird jetzt zum Herrn über die Kräfte der Natur, zum Schöpfer aller der Güter, die das Leben möglich machen. Der Gedanke, daß es in ferner Vorzeit ein goldenes Zeitalter, eine Periode paradiesischen Glückes und kindlicher Unschuld gegeben habe, wird in das Reich der Fabel verwiesen. Die Menschheit hat sich in mühseliger Arbeit aus rohen Urzuständen zur jetzigen Kulturhöhe emporgearbeitet. Was bisher als Geschenk der Gottheit oder der Natur galt, wird als das Werk des Menschen, als die Frucht seines Fleißes und seiner Intelligenz angesehen. Der Gegensatz von Natur und Satzung gewinnt immer größere Bedeutung. Das Gebiet der Natur schrumpft zusammen, der Kreis dessen, was dem Menschengeist sein Dasein verdankt, erweitert sich. Mit staunenswerter Kühnheit steigt das menschliche Denken zu schwindelnder Höhe empor. Nicht nur die Sprache, die Staatsordnung, das Sittengesetz gilt als Schöpfung des Menschengeistes, man wagt es sogar, die Gottesidee aus dem menschlichen Vorstellungsleben abzuleiten. Alle diese Wissensgebiete zu durchforschen, gilt als die eigentliche Aufgabe der Philosophie.

So entstanden in kurzer Zeit zahlreiche Einzelwissenschaften, die in dem Studium des menschlichen Geisteslebens ihre gemeinsame Grundlage hatten. Auf der Psychologie baute sich einerseits die Lehre vom Ursprung des Wissens, die Erkenntnistheorie, auf, anderseits die Lehre von den Grundgesetzen des menschlichen Handelns, die Ethik und Politik. Daran reihen sich die anderen Disziplinen, die von den Sophisten begründet worden sind, die Sprachlehre, Geschichtsforschung, Rechtswissenschaft, Theologie, endlich die Pädagogik. Und da die Erziehung den Kern ihrer ganzen

Tätigkeit bildet, das Erziehungsproblem aber damals im Mittelpunkt der geistigen Bewegung steht[1]), so sei zunächst der Begründung der Erziehungswissenschaft mit einem Worte gedacht.

28. Während sich bis dahin die beiden Auffassungen, wonach die Tüchtigkeit entweder als Naturanlage gilt und nur durch Übung entwickelt zu werden braucht oder das sichere Ergebnis der Belehrung ist, schroff gegenüber standen, hat Protagoras eine neue Grundlage geschaffen dadurch, daß er die Alternative in eine Synthese, das Entweder-Oder in ein Sowohl-Als auch verwandelte und alle drei Bildungsfaktoren als notwendig anerkannte mit dem Satze: »Die Belehrung bedarf der Naturanlage und der Gewöhnung« [2]). Aus der Art, wie hier die drei Bedingungen: Naturanlage, Gewöhnung, Belehrung, zu einer Einheit zusammengefaßt werden, ist zu schließen, daß Protagoras sich gegen die einseitigen Intellektualisten wendet, die der Ansicht huldigten, daß alle alles lernen können, und deshalb in der Geistesbildung ein Allheilmittel gegen sämtliche Gebrechen sahen. Ihnen gegenüber betont er, daß der Unterricht allein nicht genüge, sondern als Voraussetzung eine hinreichende Begabung und als Ergänzung eine fortgesetzte Übung und Gewöhnung verlange. Denn »es taugt weder die theoretische Unterweisung ohne praktische Übung noch die praktische Übung ohne theoretische Unterweisung« [3]). Aber zur Übung ist eine lange Frist notwendig; deshalb wird ein frühzeitiger Anfang des Unterrichts gefordert. »Man muß von Jugend an lernen« [4]), damit schon den Knaben das Auge für die Erkenntnis des Wahren geöffnet und das Herz zur Übung des Guten gestärkt werde. Denn wie der Acker nur in dem Fall reiche Frucht bringt, wenn das Saatkorn in eine tiefe Furche gelegt wird, so »sproßt auch die Bildung nur dann in der Seele, wenn sie recht in die Tiefe dringt« [5]).

Diese aus den Fragmenten gewonnene Umrißzeichnung der protagoreischen Pädagogik erhält eine dankenswerte Ergänzung durch die platonische Darstellung [6]) Hier lernen

1) Vgl. S. 35.
2) fr. 3.
3) fr. 10.
4) fr. 3.
5) fr. 11.
6) Prot. 318 E ff.

wir zunächst, in welcher Weise Protagoras die verschiedenen Bildungsziele stufenmäßig aufbaute. Die unterste Stufe bilden die elementaren Fertigkeiten des Lesens und Schreibens. Dann folgt die Beschäftigung mit den Fachwissenschaften, der Mathematik, Astronomie, Rechenkunst, Musik. Einen noch höhern Wert hat die Kenntnis der Haus- und Staatsverwaltung. Aber das höchste Bildungsideal drückt sich in der vollkommenen Persönlichkeit aus, welche sowohl das gleichmäßige, mit sich selbst im Einklang stehende Verhalten d. h. die formale Seite des Charakters zeigt, als auch den Forderungen der Moral und des Rechts entspricht, also einen sittlichen Charakter darstellt. Protagoras selbst widmet seine Kraft nur den beiden letzten Bildungsstufen. Er will seine Schüler zur Eubulie, d. h. zur Klarheit des Denkens und Festigkeit des Wollens, im privaten und öffentlichen Leben erziehen. Er will ihnen auch den Rechtssinn und die sittliche Willensrichtung einflößen, worauf das Heil der Gesamtheit und jedes einzelnen beruht. Dazu bedarf es neben der guten Naturanlage einer gründlichen Unterweisung und einer langdauernden Übung. Deshalb ist es notwendig, den Schulbesuch möglichst lange auszudehnen, von frühester Jugend an am Unterricht teilzunehmen und erst spät ihn aufzugeben. Denn nach allgemeiner Übereinstimmung ist die Erwerbung der Tugend die schwerste Aufgabe, welche dem Menschen gestellt werden kann.

Diese Gedanken wurden Gemeingut der Sophistik. Wie Protagoras, sieht auch der Sophist Antiphon in der Erziehung die wichtigste Aufgabe des Menschengeschlechts [1]) und vergleicht die Arbeit des Erziehers mit der des Gärtners: »Wie das Samenkorn beschaffen ist, das man in den Boden senkt, so ist auch die Ernte, die man zu erwarten hat. Und wenn man einer jungen Seele edle Bildung einpflanzt, so entfaltet sich eine Blüte, die das ganze Leben hindurch nicht welk wird und die weder durch Regen noch durch Dürre Schaden leidet«. Der anonyme Sophist [2]) ermahnt [3]) jeden, der eine natürliche Begabung hat und etwas Großes leisten will, nach den edelsten Zielen zu trachten, hingebenden Fleiß aufzuwenden, frühzeitig mit dem Lernen zu beginnen und es

1) fr. 60.
2) vgl. S. 49.
3) Diels II [3] 330.

recht lange Zeit fortzusetzen. Die Redekunst könnte man auch wohl in kurzer Zeit sich aneignen, die Tugend aber, welche erst aus vielen Einzelhandlungen sich entwickelt, werde man sich nicht zu eigen machen, wenn man nur geringe Zeit auf ihre Übung verwendet. Nein, der Mensch müsse mit ihr aufwachsen und großwerden, indem er alle bösen Worte und Taten meidet, alles Gute immerfort mit größtem Eifer übt und pflegt. Endlich kehrt die Frage, ob die Tugend lehrbar sei, auch in dem dorischen Traktat wieder und wird mit der Erklärung beantwortet, daß das Hören allein nicht genügt, sondern das Üben noch hinzukommen muß [1]).

29. Wir werden also den Sophisten das Verdienst, die Erziehungswissenschaft begründet zu haben, nicht absprechen können. Aber die Pädagogik hat ihre Wurzel in der Psychologie und empfängt ihr Licht von der Erkenntnislehre und der Ethik. Was haben die Sophisten auf diesen Gebieten geleistet? Daß Protagoras sich mit psychologischen Forschungen und besonders mit der Wahrnehmungslehre eingehender beschäftigt hat, steht außer Zweifel. Aber es ist sehr unwahrscheinlich, daß er schon die gründliche Theorie entwickelt hat, welche Platon bei der Kritik seiner Erkenntnislehre darstellt [2]). Vielmehr scheint Platon an dieser Stelle den Aristipp, welcher die protagoreische Lehre weiter ausbildete, im Auge zu haben. Von Protagoras wissen wir nur, daß er sich gegen die eleatische Ontologie wandte, die nur die Vernunfterkenntnis anerkannte und den sinnlichen Wahrnehmungen jeden Erkenntniswert absprach. Parmenides hatte eine scharfe Grenze gezogen zwischen dem Sein und der Erscheinung, zwischen dem Denken und der sinnlichen Wahrnehmung. Im eigentlichen Sinne seiend ist nach ihm nur das einfache, ungeteilte, unveränderliche Substrat aller Dinge, das allein Gegenstand des Denkens und der Vernunfterkenntnis ist. Dem Sein gegenüber steht die Welt des Scheins, die nicht wirklich ist, sondern nur von den täuschenden Sinnen uns vorgespiegelt wird. Denn was die Sinne uns bieten, diese dem ewigen Wechsel, dem Entstehen und Vergehen unterworfene Vielheit, ist ein Meer des Irrtums, woraus uns nur die Vernunft retten kann. Gegen diese Lehre

1) Diels II[3] 648, 11.
2) Plat. Theait. 156 A.

machte Protagoras Front und wies die sinnliche Wahrnehmung als die einzige Quelle unseres Wissens nach. Er wurde dadurch der Begründer des Sensualismus, der den ganzen Inhalt unseres Bewußtseins von der Sinnestätigkeit herleitet. Allerdings hätte Protagoras vom Wahrnehmen zum Denken eine Brücke schlagen und der Frage nachgehen müssen, wie aus den einzelnen Sinnesempfindungen sich die Vorstellungen entwickeln und wie dann die Vorstellungen sich zu Begriffen verdichten. Aber statt dessen wirft er die ganze Vernunfterkenntnis über Bord und läßt nur die Sinnestätigkeit gelten. Er begnügt sich nicht zu sagen, daß alles Wissen auf Wahrnehmung beruhe, sondern er sagt: Erkenntnis ist Sinneswahrnehmung[1]). Nun läßt sich aber beobachten, daß die Wahrnehmungen des einen Individuums häufig von denen eines anderen abweichen, daß dieselben Dinge verschiedenen Personen verschieden erscheinen. Wer soll da über die Richtigkeit einer Wahrnehmung entscheiden? Protagoras, der den einzigen Schiedsrichter, den denkenden Verstand, ausgeschaltet hat, erklärt jetzt, daß alle Wahrnehmungen richtig sind, daß die Dinge für jedes wahrnehmende Subjekt so sind, wie sie ihm erscheinen. »Wie jedes Ding mir erscheint, so ist es für mich, wie es dir erscheint, so ist es für dich«[2]). Ferner kennt der Mensch die Dinge nur soweit, wie sie sich in seinen Wahrnehmungsbildern widerspiegeln. Was auf seine Sinne keinen Eindruck macht, das ist für ihn nicht vorhanden. Diesen Gedanken drückt Protagoras durch den sogenannten Homomensura-Satz aus, welcher lautet: »Aller Dinge Maß ist der Mensch, sowohl für das Sein derer, die sind, wie für das Nichtsein derer, die nicht sind«[3]) und der, wie es scheint, dem eleatischen Fundamentalsatz gegenübergestellt ist, wonach nur das Seiende ist, das Nichtseiende aber nicht ist und weder ausgesprochen noch gedacht werden kann.

Aristoteles hat durchaus recht gehabt, wenn er diesen Satz, allein für sich genommen, als eine anspruchsvolle Tri-

---

1) *ἔλεγέ τε μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις* (Diels II[3] 219, 20).

2) Plat. Theait. 152 A. Diese Worte geben offenbar einen Gedanken des Prot. wieder.

3) fr. 1. *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.*. Das *ὡς* ist in beiden Fällen mit daß, nicht mit wie zu übersetzen.

vialität bezeichnet[1]). Seinen Inhalt erhält er erst durch die dahinter stehende Auffassung des Protagoras von der Erkenntnis der Dinge. Hätte er unter dem Menschen den denkenden Menschen, d. h. den Intellekt, der nach allgemeinen und notwendigen Denkgesetzen das innere Abbild der objektiven Welt erzeugt, verstanden, so würde er eine tiefe Wahrheit ausgesprochen haben. Da er jedoch lediglich in der Wahrnehmung die Quelle der Erkenntnis sieht, das Wahrnehmungsurteil aber immer am Einzelnen haftet und nicht zu allgemeinen Begriffen fortschreitet, so sind alle Versuche, den Sinn des Satzes dahin auszulegen, daß er nicht den individuellen Menschen als Maßstab hinstellt, sondern den generellen, nicht den einzelnen, sondern den Menschen als solchen[2]), vergebens und kranken an einem inneren Widerspruch. Der Fehler des Protagoras liegt ja nicht darin, daß er den Menschen als Maßstab auffaßte, sondern darin, daß er dem wahrnehmenden Subjekt diese Bedeutung beimaß. Wer das tut, fällt rettungslos dem Skeptizismus anheim, der auf allgemein gültige Wahrheit Verzicht leistet. Denn wenn alle Wahrnehmungen gleichen Anspruch auf Richtigkeit haben, so können sie unmöglich eine objektive Erkenntnis liefern. Die Realität der Dinge verflüchtet sich zu einem bloßen Schein. Es gibt kein Sein mehr, sondern nur eine Erscheinung, deshalb gibt es auch kein Wissen mehr, sondern nur noch ein Meinen.

30. Diese Auffassung liegt auch in der ganzen Denkrichtung des Protagoras. Wer da erklärt, daß es über jede Sache zwei Reden gibt, die einander gegenüber stehen[3]), kann nur eine relative Wahrheit anerkennen, die eine doppelte Auffassung zuläßt. Eben hierdurch schuf er sich den Boden für das System der Kampfreden, die er in seinen Antilogien miteinander ringen ließ. Dieselbe realitivistische Ansicht kommt auch schon in der Erörterung über die Wertbegriffe zum Ausdruck, die ihm Platon in den Mund legt[4]). Auch hier wird der Grundsatz vertreten, daß es etwas absolut Gutes

1) Vgl. S. 41 Anm. 5.

2) Gomperz, Gr. D. I 361 ff.

3) *Πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις* (Diels II[3] 219, 17).

4) Prot. 334 A.

und Nützliches nicht gebe, sondern alle diese Werte nur in Beziehung auf bestimmte Dinge oder Lagen gelten.

Aber werden durch solche Weltanschauung nicht alle Grundlagen des Wissens und des sittlichen Handelns aufgehoben? Durch welchen Gedankengang gewinnt Protagoras nun doch die Möglichkeit, der wissenschaftlichen Forschung und dem Moralunterricht, dem er sich in hohem Maße widmete, Anerkennung zu verschaffen? Zunächst ist auf diese Fragen zu bemerken, daß Protagoras in der Tat gegen den Wert der wissenschaftlichen Forschung und die Allgemeingültigkeit ihrer Ergebnisse Bedenken erhoben zu haben scheint. Haben wir doch allen Anlaß zu der Annahme, daß der Verfasser des Buches »Über die Heilkunde« diese Wissenschaft gegen die Angriffe verteidigt, welche Protagoras gegen sie gerichtet hatte[1]). Und gegen die Geometrie machte er den Einwand geltend, daß es in der Wirklichkeit überhaupt nicht reine Punkte oder gerade Linien gebe und auch die Tangente den Kreis nicht bloß in einem Punkte berühre[2]). Um so höher aber stieg in seinen Augen der Wert der von ihm selbst vertretenen Sophistik, der Kunst des Überredens. Denn wenn es keine absolut feststehende, allgemein geltende Wahrheit gibt, so hat derjenige recht, der für seine Ansicht die meisten Anhänger zu gewinnen versteht. Wie in der demokratischen Staatsverwaltung, so entscheidet auch auf geistigem Gebiete letzten Endes die Masse. Deshalb gilt es, bis zur höchsten Leistungsfähigkeit alle die Kräfte auszubilden, welche für die Niederwerfung des Gegners, für die Überredung der großen Menge geeignet erscheinen.

Man sieht, wie wertvoll die relativistische Weltansicht für die Empfehlung der Sophistik ist, und es scheint sehr begreiflich, daß die übrigen Vertreter der Richtung die Erkenntnistheorie des Protagoras freudig aufnahmen. Gorgias übertrumpfte sogar seinen Vorgänger und schritt bis zum intellektuellen Nihilismus vor, indem er die drei Sätze zu beweisen suchte: 1. Es ist nichts, 2. wenn auch etwas ist, so ist es doch für den Menschen nicht erkennbar, 3. wenn es auch erkennbar ist, so läßt es sich doch nicht ausdrücken, noch anderen mitteilen[3]). Und der Sophist

1) Diels II[3] 231, 4.
2) fr. 7.
3) fr. 3.

Xeniades erklärte kurzweg, daß jede Vorstellung und jede Meinung falsch sei [1]).

31. Die sittlichen Anschauungen der älteren und auch vieler jüngeren Sophisten blieben allerdings von dieser skeptischen Theorie unberührt. Jene Männer haben in ihrem Lebenswandel die Forderungen der guten bürgerlichen Moral, in ihren Lehren die Gebote einer unanfechtbaren Ethik vertreten. Gorgias [2]) weist die von Kallikles verteidigten Grundsätze des sittlichen Subjektivismus entschieden zurück, Prodikos und Hippias haben in ihren moralischen Erörterungen zwar nicht tiefe, aber doch sittenstrenge und warmherzige Überzeugungen vorgetragen. Und Protagoras verheißt, gerade die sittliche Bildung des Schülers durch täglichen Umgang zu fördern und ihn zu einem klugen Hausvater und wackern Bürger zu machen [3]). Er nennt die Tugend das schönste von allen geistigen Gütern und hält nicht jede Lust, sondern nur die Lust am Schönen für begehrenswert. Jedem Menschen ist nach seiner Meinung das Gefühl für Recht und Sitte, die Grundlage alles Gemeinschaftslebens, eingepflanzt. In diesen Erklärungen sind nicht nur gesunde sittliche Grundsätze enthalten, sondern auch schon verheißungsvolle Ansätze einer wissenschaftlichen Begründung der Ethik. Der erste Versuch dazu liegt uns in den moralischen Theorien zweier Sophisten vor, die sich offenbar in protagoreischen Gedankengängen bewegen, es sind der Sophist Antiphon und sein anonymer Partner [4]). Beide sind Vertreter des Eudämonismus; denn sie stellen die Glückseligkeit als das Moralprinzip auf. Die Tugend ist nicht um ihrer selbst willen erstrebenswert, sondern wegen des aus ihr entspringenden Nutzens. Aber der Nutzen ist ein relativer Begriff, er kann auf das Individuum, er kann auch auf die Gemeinschaft bezogen werden. Und eben hier trennen sich die Wege der beiden Sophisten. Antiphon gründet die Moral auf das Prinzip des wohlverstandenen Interesses, gelangt aber mittels des Satzes, daß das Interesse des Einzelnen nur im Rahmen der Gesamtwohlfahrt gewahrt werden kann, zu der Forderung, nicht nur die Tugend der Besonnenheit, Selbstbeherrschung, Rechtlichkeit zu pflegen, sondern auch die

1) Diels II[3] 235.
2) Plat. Gorg. 459 E.
3) Plat. Prot. 318 A ff.
4) Vgl. S. 48.

menschliche Gemeinschaft durch Eintracht und gegenseitiges Vertrauen zu fördern und zu sichern [1]). Der Anonymus stellt von vornherein die Wohlfahrt der Gesamtheit als Moralprinzip hin und macht das größte Glück der größten Menge zum Leitstern alles sittlichen Handelns. »Tugendhaft ist derjenige, der sich recht vielen nützlich erweist« [2]). Das Glück der Menge wird aber allein durch ein geordnetes Staatswesen gewährleistet. Aus der Eunomie, der Herrschaft des Gesetzes, entspringt alles Gute für die Menschen, Vertrauen, Arbeitsfreudigkeit, Gefühl der Sicherheit, Friede. Aus der Gesetzlosigkeit fließen alle Übel, zuletzt auch die Tyrannis. Gesetz und Recht sind die sicheren Stützen aller menschlichen Gemeinschaft. »Da die Menschen unfähig sind, einzeln zu leben, und der Not gehorchend sich vereinigt haben, aber im gesetzlosen Zustande nicht miteinander auskommen können, darum muß stets Gesetz und Recht unter ihnen herrschen.« Aus dieser Forderung werden die sittlichen Pflichten des Einzelnen abgeleitet. »Denn nur wenn einer für die Sicherung von Gesetz und Recht kämpft und seine Kraft dazu benutzt, diese Güter und alles, was ihnen dienlich ist, zu stützen, wird er sich selbst behaupten können, auf andere Weise nicht.« Darum sind die Tugenden der Mäßigkeit, der Opferwilligkeit, der Treue zu pflegen, die rücksichtslose Verfolgung des eigenen Vorteils aber als verderbliches Laster zu verabscheuen [3]).

Diese mit Wärme und Überzeugungskraft vorgetragenen Grundsätze stehen im schroffen Gegensatz zu den Lebensanschauungen eines Kallikles und Thrasymachos, welche das Recht des Stärkeren geltend machen und aus dem Naturgesetz die Berechtigung der überlegenen Einzelpersönlichkeit herleiten, sich über die landesübliche Moral, diese Erfindung der Schwächlinge, hinwegzusetzen und den selbstgesteckten Zielen mit Einsetzung aller Kraft nachzustreben. Darf also die hier zutage tretende Immoralität ausschließlich der Sophistik aufs Konto gesetzt werden? Sicherlich nicht. Der sittliche Subjektivismus ist in seinem Ursprung älter als die Sophistik und eine Folgeerscheinung der schrankenlosen Demokratie,

1) fr. 54. 58. 61.
2) Diels II [3] 331, 8.
3) ibid. 332, 8 ff.

welche den Wettbewerb aller gegen alle entfesselte und der rücksichtslosen Selbstsucht den Weg zur Macht und zum Reichtum öffnete. Dazu kam dann noch das Unglück des langen Krieges und seiner Begleiterscheinungen, das zeitweise alle Bande sittlicher Scheu löste und das Volk in einen wilden Taumel stürzte. Die Sophisten haben sogar den Versuch gemacht, durch den Vortrag moralischer Erörterungen und die Aufstellung ethischer Theorien das sittliche Bewußtsein wieder zu kräftigen. Aber freilich ganz schuldlos an der Sittenverderbnis sind sie nicht. Die heilsame Wirkung, die von ihrem Moralunterricht ausging, war weit geringer als der verderbliche Einfluß, welcher durch die erkenntnistheoretische Skepsis und die frivole Eristik, die sie lehrten, ausgeübt wurde. Wenn zugegeben wird, daß es keine allgemein gültige Wahrheit gibt, so ist der Schluß nicht abzuweisen, daß auch kein allgemein gültiges Sittengebot uns bindet. Ist für jeden das wahr, was ihm so erscheint, so ist für jeden auch das recht und billig, was er dafür erklärt. So folgt aus dem Zweifel an der theoretischen Wahrheit mit Notwendigkeit die Erschütterung der sittlichen Normen. Der Mensch ist das Maß aller Dinge nicht nur in seinem Vorstellen, sondern auch in seinem Handeln.

Diese Wirkung wurde noch verstärkt durch die Eristik, jene Kunst des Diskutierens, die das Für und Wider einer Behauptung in Kampfreden erörtert. Von Protagoras zur Schulung der Denkkraft und Redefertigkeit erfunden, ist sie unter den Händen seiner Nachfolger zur der Klopffechterei ausgeartet, bei der es sich lediglich darum handelt, den Gegner durch geschickt gelegte Fußangeln zu Fall zu bringen. Das war eine Entartung der Sophistik, die Protagoras gewiß nicht billigte. Doch war auch schon sein Verfahren dazu angetan, der Gesinnungslosigkeit den Weg zu bahnen. Wenn er den Satz aufstellte, daß sich in jeder Streitsache zwei entgegengesetzte Behauptungen aufstellen und verteidigen lassen, so verstand man ihn dahin, daß zwei gleich wahre, gleich berechtigte Behauptungen sich aufstellen lassen und daß es im Belieben des Einzelnen liege, die ihm zusagende auszuwählen. Wenn er erklärte, die Kunst lehren zu wollen, wie man einer schwächeren Sache zum Siege verhelfen könne, so verstand man unter der schwächeren Sache die schlechtere und zog nun den Schluß, daß es gestattet sei, auch eine ungerechte

Sache zu verfechten, da es allein auf den schließlichen Sieg ankomme. Damit war das Recht des Stärkeren offen ausgesprochen.

32. Endlich dienten auch die übrigen wissenschaftlichen Bestrebungen der Sophisten dazu, das Autoritätsgefühl, die Achtung vor dem geschichtlich Gewordenen, die Anerkennung der sittlichen Mächte zu vernichten. Sie setzten die Vernunft auf den Herrscherthron und sind an jede Einrichtung, jedes Gesetz mit der Frage herangetreten, ob Naturerzeugnis oder Menschensatzung, um durch ihre Entscheidung die Grenzen der Gültigkeit willkürlich festzusetzen. In erster Linie legte man den Maßstab an die Sprache und erkannte darin eine Schöpfung des menschlichen Geistes, die einer kritischen Betrachtung zu unterwerfen sich wohl verlohne. So hat denn Protagoras[2]) in seinem Werke »Die Sprachrichtigkeit« die ersten Bausteine zur Grammatik herbeigeschafft, indem er die Tempora des Verbums, die vier Formen des unabhängigen Satzes, Wunsch, Frage, Antwort (Aussage), Befehl, und die drei Geschlechter der Substantiva unterschied. Aber er übte auch zugleich meisternde Kritik an der Sprache und tadelte nicht nur Homer, weil er im ersten Verse der Ilias

Singe, Göttin, den Zorn des Peleiaden Achilleus

einen Befehl, und nicht einen Wunsch ausgedrückt habe, sondern wollte auch die willkürliche und fehlerhafte Geschlechtsbezeichnung der Substantiva einer Reform nach rationellen Grundsätzen unterwerfen, wodurch er sich den berechtigten Spott des Aristophanes zuzog[2]). Auch des Prodikos löbliche Bemühungen um die Synonymik arteten schließlch in Sprachmeisterei aus. Sein Versuch, die Bedeutung der Worte durch Vergleichung mit verwandten Worten und durch scharfe Angrenzung des Inhalts festzustellen, hat sowohl auf die Ausbildung des Prosastils günstig eingewirkt wie auch zum ersten Mal die Aufmerksamkeit auf das richtige Erfassen des Begriffs eines Wortes gelenkt und damit der wissenschaftlichen Forschung und insbesondere der sokratischen Begriffsphilosophie einen großen Dienst geleistet. Aber indem er oft willkürliche Unterschiede heraussuchte, indem er verlangte, daß jedes Wort nur in der eigentlichen Bedeutung gebraucht werde,

1) Diels II [3] 227.
2) Wolken. 638. 658 ff.

zeigte er wieder die bekannte Selbstherrlichkeit dieser vernunftstolzen Epoche.

Wie die Sprache wurde auch der Staat als das Werk bewußter Intelligenz angesehen. Was Protagoras über seine Entstehung in der Abhandlung[1]) »Über den Urzustand« dargelegt hat, können wir aus der Nacherzählung Platons[2]) schließen, die das Original noch deutlich hervorschimmern läßt. Schälen wir aus der mythischen Hülle den Gedankenkern heraus, so erfahren wir, daß im Urzustande die Menschen schutzlos allen Unbilden feindlicher Gewalten preisgegeben waren und erst nach Erwerbung der Kunstfertigkeit und Erfindung des Feuers ihr Leben fristen konnten. Trotzdem drohte ihnen noch beständig der Untergang; denn sie lebten zerstreut und waren deshalb den Angriffen der wilden Tiere nicht gewachsen. Sie machten wohl den Versuch sich zusammenzuschließen; aber dann fügten sie einander mancherlei Leid zu und mußten den Bund bald wieder lösen. Da wurde ihnen die Staatsordnung geschenkt und damit auch die Kriegskunst verliehen. Die Staatsordnung beruht aber auf zwei Tugenden, an denen alle Bürger Anteil haben müssen: auf dem Rechtssinn und dem sittlichen Gefühl. Diese beiden Grundpfeiler der menschlichen Gesellschaft sind nicht erst von Protagoras entdeckt, sondern schon lange vor ihm von den Dichtern Hesiod, Tyrtaios, Theognis[3]) gebührend verherrlicht worden. Trotzdem darf ihm die Anerkennung nicht versagt bleiben, daß er den sittlichen Zweck des Staates klar erkannt und bestimmt gefordert hat. Auch hat er jedenfalls über das Wesen der Gerechtigkeit, über den Zweck der Strafe, die er nicht als ein Mittel zur Wiedervergeltung, sondern zur Besserung und Abschreckung aufgefaßt wissen wollte[5]), und über andere politische Fragen sehr verständige Ansichten geäußert, die Platon später in seinem Staat verwertete. Aber da er den Staat nicht als ein naturnotwendiges Gebilde, sondern als ein Produkt menschlicher Geisteskraft hinstellte, so war es unvermeidlich, daß die Staatsautorität eine erhebliche Einbuße erlitt.

1) Vgl. S. 43.
2) Prot. 320 ff.
3) Hes. Opp. 192; Tyrt. 10, 40 Cr.; Theogn. 291 Cr.
4) Plat. Prot. 324 B.
5) Staat II 380 A, IX 591 A ff.

Endlich wurde auch der Götterglaube einer kritischen Betrachtung unterzogen. Daß der religiöse Kultus auf Konvention beruhe, war schon lange eine weit verbreitete Ansicht[1]). Für die Sophisten handelte es sich darum, die Quelle der vorhandenen Gottesvorstellungen aufzudecken und ihren Inhalt zu erklären. Dies ist wahrscheinlich schon das Ziel gewesen, welches Protagoras in seiner Schrift »Über die Götter« verfolgte. Wenn er hier seine Betrachtungen mit den Worten begann[2]): »Was die Götter anbetrifft, so vermag ich nicht darüber zur Gewißheit zu kommen, daß sie sind oder daß sie nicht sind, auch nicht, welches Wesens sie sind. Denn vieles steht dem Wissen im Wege, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens,« so schaltet er von vornherein eine Untersuchung über das Dasein der Gottheit aus. Diese Frage geht ihm über die Grenze der menschlichen Erkenntnis hinaus. Dagegen hat er sich, wie es scheint, bemüht, wie bei der Betrachtung des Staates, den Ursprung und die Entwicklung der Gottesidee klar zu legen. Darauf weisen die religiösen Erörterungen seines Anhängers Prodikos hin, über die wir besser unterrichtet sind. Dieser unterschied mehrere Entwicklungsstufen. Auf der untersten Stufe wurden die Naturdinge verehrt, welche für das menschliche Leben segensreich sind, die Sonne, der Mond, die Quellen, die Flüsse, wie der Nil, das Feuer, ferner die Feldfrüchte, wie Wein, Öl, Getreide. Auf der zweiten Stufe haben die Menschen, welche als Erfinder die menschliche Kultur geschaffen oder gefördert haben, göttliche Verehrung genossen, wie Demeter, Dionysos, Hephaistos, Herakles. Wie er die dritte Stufe kennzeichnete, ist nicht überliefert. Wir dürfen annehmen, daß er die Form der Gottesverehrung darstellte, der die Götter als sittliche Mächte, als Hüter von Recht und Sitte galten. Diese rationalistische Erklärung des Polytheismus schließt den Glauben an eine im Weltall wirkende Gottheit noch nicht aus. Aber man schritt auf dem eingeschlagenen Wege weiter fort, wie uns ein Fragment der Tragödie »Sisyphos«[3]), das den ebenso brutalen wie genialen Kritias zum Verfasser hatte, deutlich beweist. Hier wird geschildert, wie die Menschen sich allmäh-

1) Vgl. S. 34.
2) fr. 4.
3) Diels, II[3] 320.

lich aus dem rohen Naturzustande dadurch erhoben, daß sie zur Unterdrückung der Gewalttaten Gesetz und Recht aufstellten, und wie dann, als der Frevelsinn zu geheimen Mitteln griff, ein besonders kluger und erfinderischer Mensch den Götterglauben und die Gottesfurcht ersann und damit den Grund zu den religiösen Vorstellungen der Menschen legte.

33. So wurde die Theorie, daß die menschliche Kultur nicht das Ergebnis einer naturnotwendigen Entwicklung sei, sondern auf Menschensatzung, ja auf kluger Berechnung einzelner Erfinder beruhe, auf alle Gebiete menschlicher Betätigung angewandt und dem oft zitierten Pindarischen Spruch »Unser aller Herrscher ist das Gesetz« ganz im Widerspruch mit dem Dichter, der darunter das in Natur und Menschenwelt waltende kosmisch-sittliche Gesetz verstand, der Sinn gegeben, daß der konventionelle Brauch eine unerträgliche Gewalt auf uns ausübe, von der man sich frei machen müsse, um wieder zur Natur, zu den ursprünglichen, ungekünstelten Lebensverhältnissen zurückzukehren. Es ist nicht zu verkennen, daß dieser Gedanke, auf die politischen und sozialen Verhältnisse der Griechen angewandt, eine segensreiche Bedeutung bekommen konnte. In der Tat hat ja auch Gorgias sich über die Engherzigkeit des griechischen Kleinstaats hinweggesetzt und einer großzügigen panhellenischen Politik das Wort geredet. Und Hippias hat schon das Verständnis für ein Weltbürgertum zu wecken gesucht, wenn er die im Hause des Kallias bunt zusammengewürfelte Gesellschaft anredet[1]: »Ich betrachte euch, die ihr hier zugegen seid, insgesamt als Verwandte, als Verbrüderte und Mitbürger, der Natur, nicht der Satzung nach. Denn das Gleiche ist dem Gleichen von Natur verwandt, die Satzung aber, diese Gewaltherrin der Menschen, legt uns häufig einen widernatürlichen Zwang auf«. Auf die sozialen Zustände des eigenen Volkes hat neben Hippias auch Euripides die neue Weltanschauung angewandt und nicht nur das Vorrecht adeliger Geburt geleugnet, sondern auch in dem Sklaven den Menschen erkannt. Heißt es doch in einem Fragment der Tragödie »Diktys«[2]:

1) Plat. Prot. 337 D.

2) fr. 336. Die Tragödie ist zugleich mit der Medea 431 aufgeführt.

Es gilt mir adlig nur der wackre Mann.
Der Ungerechte ist gemeinen Stamms,
Auch wenn sein Vater höher steht als Zeus.

und in der Tragödie »Ion«[1]) (V. 854)

Was Sklaven schändet, ist der Name nur,
In allem andern ist ein edler Knecht
Um nichts geringer als der freie Mann[2]).

Aber auf der andern Seite war die Betrachtungsweise der Sophisten auch geeignet, die Achtung vor den geschichtlich gewordenen Zuständen zu erschüttern und die revolutionären Tendenzen zu verstärken.

So haben sich die Sophisten unbestreitbare Verdienste erworben. Sie haben eine Reihe fruchtbarer Gedanken in die Welt geworfen, sie haben eine große Zahl neuer Gebiete für die Wissenschaft erobert, sie haben sich um eine vortreffliche Schulung des Denkens, um ein scharfes Erfassen des Begriffs bemüht. Aber sie haben auch der um sich greifenden sittlichen Verwilderung durch die erkenntnistheoretische Skepsis, durch die dialektische Behandlung der Werturteile, durch die kritische Untersuchung altheiliger Einrichtungen und Vorstellungen in erheblichem Maße Vorschub geleistet. Und wenn auch ihre Bemühungen, durch Moralpredigten und durch Aufstellung von ethischen Theorien der Sittenverderbnis Einhalt zu tun, unsere Anerkennung verdienen, so erwiesen sich doch diese Mittel als unwirksam, weil ihnen die Kraft und Tiefe fehlte, und vor allem, weil sie nicht von überzeugungstreuen, opfermutigen Persönlichkeiten getragen wurden. Kurz, die Sopisten haben dem griechischen Volke manches gebracht, was ihm dienlich war, aber das, was es am nötigsten brauchte, die Rettung aus den sittlichen Nöten, haben sie ihm nicht gebracht. Dazu war die sittliche Kraft und Größe eines Sokrates erforderlich.

---

1) Sie ist wahrscheiulich in der Zeit 416—412 gedichtet.

2) Gomperz, Gr. D. I[3] 325. Den Gedanken nahm erst der Rhetor Alkidamas, Gorgias' Schüler, wieder auf und erklärte in der Messenischen Rede (Or. Att. II 154): »Die Gottheit hat alle freigelassen; zum Sklaven hat die Natur keinen gemacht«. Aristoteles (Polit. A 3. 1253 b 15 ff.) sucht dagegen die Naturnotwendigkeit der Sklaverei nachzuweisen.

IV. Sokrates' Lehrjahre.

34. Sokrates ist wahrscheinlich in den ersten Monaten des Jahres 469 geboren[1]). Er war ein Vollblutattiker und stammte aus dem zur Phyle Antiochis gehörigen und etwa eine halbe Stunde vor der Stadtmauer am Südfuß des Lykabettos gelegenen Vorstadt Demos Alopeke, aus dem auch Aristeides hervorgegangen ist. Dieser ist schon 467 gestorben, also konnte sich sein Bild dem jungen Sokrates nicht mehr einprägen. Doch wurde die Erinnerung an ihn durch seinen Sohn Lysimachos wachgehalten, der mit dem Bildhauer Sophroniskos, dem Vater des Sokrates, auf freundschaftlichem Fuße gelebt zu haben scheint. Wenigstens gedenkt er in Platons »Laches«[2]) huldvoll ihrer Gaugemeinschaft und spricht von ihm in sehr anerkennenden Worten: »Ich und dein Vater sind immer gute Freunde gewesen, und niemals ist, so lange er lebte, ein Streit zwischen uns ausgebrochen . . . Es freut mich, lieber Sokrates, daß du deinem vortrefflichen Vater Ehre machst«. Daß seine Mutter die »wackere und würdevolle Hebeamme« Phainarete gewesen ist und er von ihr die Mäeutik, d. h. die geistige Entbindungskunst, das Geheimnis seiner Lehrmethode, geerbt habe, wird im Dialog »Theaitetos«[3]) auf eine feinsinnige und humorvolle Weise erörtert[4]). Der

---

1) Die Berechnung des Geburtsjahres hat von der Zeit des Todes auszugehen, der 399 in der ersten Hälfte des Monats Juni stattgefunden haben muß, da in diese Zeit das von Platon (Phaidon 58 A. B.) erwähnte Fest der Delien fällt. Die Verurteilung erfolgte einen Monat früher, also im Mai dieses Jahres. Damals war Sokrates 70 Jahre alt. Darin stimmen die beiden Platonstellen (Apol. 17 D und Krit. 52 E), nachdem in der Apologie des πλείω vor ἑβδομήκοντα mit der ersten Handschriftenklasse gestrichen ist, und auch die Angaben des Apollodor und Demetrios von Phaleron (D. L. II 44) überein. Doch kann nach den Worten Platons Sokr. das 70. Lebensjahr noch nicht weit überschritten haben. Wir werden also wohl das Richtige treffen, wenn wir seine Geburt in den Anfang des Jahres 469 verlegen.

2) Lach. 180 E.

3) 149 A.

4) Seine mäeutische Kunst hat jedenfalls auch den Anlaß gegeben, seinen Geburtstag auf den 6. Thargelion zu legen, der in dem athenischen Festkalender als der Geburtstag der Geburtshelferin Artemis bezeichnet war.

Beruf des Vaters scheint in der Familie schon einige Generationen hindurch erblich gewesen zu sein. Denn Sokrates führt bei Platon [1]) im Scherz sein Geschlecht gern auf Daidalos zurück, der als der erste und genialste Vertreter dieses Berufes galt und als der mythische Ahnherr aller Bildhauer gefeiert wurde. Denn die Bildhauer rechneten sich sämtlich zum Daidalidengeschlecht und bildeten in Athen eine große Zunft. Auch Sokrates hat sich ursprünglich dem traditionellen Beruf seiner Familie zugewandt und ihn auch noch im Mannesalter ausgeübt, bis er den höheren Beruf zur Menschenerziehung in sich erkannte. Daß aber die drei bekleideten Gestalten der Chariten, die man später am Eingang zur Akropolis als das Werk seiner kunstfertigen Hand zeigte, wirklich von ihm stammen, ist sehr unwahrscheinlich [2]). Dagegen verrät das feine Verständnis für männliche Körperschönheit, das in den platonischen Dialogen dem Sokrates öfter beigelegt wird, deutlich den Blick des plastischen Künstlers. Auch die sinnige Beziehung zwischen der Kunst des Daidalos und der Lehrweise des Sokrates, die bei Platon an zwei Stellen [3]) zum Ausdruck kommt, kann sehr wohl auf eine Bemerkung des Sokrates zurückgehen. Daidalos soll sich nämlich um die Bildhauerkunst die größten Verdienste dadurch erworben haben, daß er den steifen Gestalten, die früher mit gleichmäßig gestreckten Beinen und enganliegenden Armen gebildet waren, freieres Leben einflößte, indem er sie mit schreitenden

---

1) Alk. I. 121 A. Euthyphr. 11 C.

2) Die Überlieferung ist schlecht beglaubigt. Platon und Xenophon schweigen ganz. Pausanias sagt an der einen Stelle (IX 35, 7) allerdings mit Bestimmtheit »Sokrates, des Sophroniskos Sohn, hat die Standbilder der Chariten für die Athener gemacht«, aber an der anderen Stelle (I 22, 8) etwas vorsichtiger »man sagt, daß S., des Sophroniskos Sohn, die Chariten gemacht habe«. Ähnlich drückt sich Diog. L. (II 19) aus, wenn er berichtet »manche sagen, daß die bekleideten Chariten auf der Burg von S. stammen«. Ebenso unbestimmt spricht der Scholiast zu Arist. Nub. 773, während Plinius (Nat. hist. 36, 32) überhaupt nicht an den Philosophen denkt. Übrigens ist mit dem hier erwähnten Bildwerke vielleicht eins von den beiden auf der Burg gefundenen Reliefs, die drei Chariten darstellend, identisch (vgl. Furtwängler in Roschers Lex. der Myth. I 881).

3) Euthyphr. 11 C. 15 B. Menon 97 D.

Beinen und gebogenen Armen darstellte. Und die Beschauer waren über diese Naturwahrheit so entzückt, daß sie ausriefen, die Statuen hätten Leben, man müsse sie festbinden. Von diesem Urahn nun, meint Sokrates, habe er die Kunst geerbt, im Gespräch mit seinen Freunden ihre Meinungen ins Wanken zu bringen, so daß sie sich im Kreise herumdrehen und schließlich entschlüpfen. Denn die unsicheren und haltlosen Meinungen gleichen den davoneilenden Standbildern, die begründeten Erkenntnisse aber den feststehenden [1]).

Die athenische Bildhauerei stand damals in höchster Blüte und warf einem erwerbstüchtigen Mann materiellen Gewinn in den Schoß. Auch der Bildhauer Sophroniskos erfreute sich einer gewissen bürgerlichen Wohlhabenheit. Denn er hinterließ seinem Sohne Sokrates ein Haus in der Stadt [2]) und, wie es scheint, auch ein kleines Vermögen [3]), das ihm gestattete, sein Gewerbe aufzugeben und seine ganze Kraft der Erziehungsarbeit zu widmen. Sokrates gehörte deshalb der dritten Vermögensklasse, den Zeugiten, an und stand als Hoplit in den Reihen des Bürgerheeres. Allerdings läßt Platon ihn in der Apologie erklären [4]), daß er wegen seiner Lehrtätigkeit sich um seine häuslichen Verhältnisse nicht habe kümmern können und deswegen in großer Armut lebe, aber schließlich [5]) glaubt er doch eine Strafsumme im Betrage von einer Mine ohne Einbuße zahlen zu können. Daraus erhellt, daß jene Erzählungen [6]), wonach er von den Sammlungen lebte, die bei seinen Schülern veranstaltet wurden, oder gar Sklave gewesen sei, der Steine klopfen mußte, bis Kriton seine Geistesgaben erkannte und ihn loskaufte, nichts als leere Fabeln sind. Wenn jemand trotz der jammervollen

1) Bei Xenophon (Mem. III 10) entwickelt Sokrates im Gespräch mit dem Maler Parrhasios und dem Bildhauer Kleiton sogar eine ausgebildete Kunsttheorie, die vor allem den Ausdruck geistigen Lebens und seelischen Empfindens in den Kunstwerken fordert. Aber dies Gespräch stammt offenbar aus späterer Quelle.

2) Bei Xen. (Oec. II 2, 3) schlägt Sokrates den Wert seines Hauses und aller seiner Habe auf 5 Minen (400 Mk.) an. Doch liegt der niedrigen Schätzung wohl ein Scherz zugrunde.

3) Demetrios von Phaleron hat nach Plut. Arist. 1 überliefert, daß das Kapital 70 Minen (5600 Mk.) betragen habe.

4) 23 B.

5) 38 B.

6) Diog. L. II 19. 20.

Verarmung der Bürgerschaft im dekeleischen Kriege und in der Restaurationszeit immer noch, ohne Schaden zu erleiden eine Mine zahlen kann, so ist er nicht ganz mittellos gewesen. Denn man muß bedenken, daß die Kaufkraft des Geldes damals etwa fünfmal so groß gewesen ist als zu unserer Zeit, also einer Mine heute die Summe von 400 Mark entspricht. Aber es gehörte freilich die Bedürfnislosigkeit und der ideale Sinn eines Sokrates dazu, um auf jede Erwerbstätigkeit zu verzichten und sich ganz der Wahrheitsforschung und der Verbreitung der gewonnenen Erkenntnisse zu widmen.

35. Die Quellen dieser Geistesrichtung, die Einflüsse, welche der Knabe und Jüngling in seinem Vaterhause und durch den Schulunterricht erfahren hat, sind für uns in tiefes Dunkel gehüllt. Was wir darüber hören, bewegt sich in den allgemein üblichen Formen. Platon läßt Sokrates im Dialog »Kriton[1])« dankbar die Erziehung erwähnen, die er in Haus und Schule genossen habe. »Hast du etwa«, so sprechen die Gesetze, »an denjenigen von uns etwas zu tadeln, die sich auf die Kindespflege und die Erziehung richten, welche du genossen hast? Oder billigst du nicht die Gesetze, die deinem Vater vorgeschrieben haben, deine geistigen und körperlichen Kräfte durch Schulunterricht ausbilden zu lassen?« Auch ohne dies anerkennende Zeugnis müßten wir annehmen, daß Sokrates nach beiden Seiten eine vortreffliche Erziehung erhalten habe. Denn nur unter der Voraussetzung einer frühzeitigen Gewöhnung läßt sich seine Standhaftigkeit im Ertragen von Entbehrungen und Anstrengungen, seine Abhärtung gegen Hunger und Durst, Hitze und Kälte, die Einfachheit seiner Lebensweise, seine Enthaltsamkeit und Selbstbeherrschung erklären. Aber auch die hohe geistige Bildung ist nur durch die Annahme einer früh einsetzenden Beeinflussung durch den im Hause herrschenden Geist zu verstehen. Gerade die Eigenschaft, welche die Grundrichtung seines Wesens bildete, der ewig unbefriedigte Wissensdrang, der ebenso auf der Kraft des Willens wie auf der Schärfe des Denkens beruht, ist nicht das Ergebnis einer Lebenserfahrung, sondern ein angeborener oder seit frühester Kindheit eingepflanzter Charakterzug. Dieser

1) Krit. 50 D.

Bildungstrieb ist dann im Schulunterricht durch die Dichtungen, die zur geistigen Nahrung der Jugend dienten[1]), weiter entwickelt worden. Später boten die öffentlichen Rezitationen, die musikalischen Vorträge, vor allem aber die Theatervorstellungen jedem empfänglichen Geiste reiche Anregung. Waren es doch in allen Tragödien trotz des mythischen Gewandes, in das sie sich hüllten, sittliche Probleme der Gegenwart, die in den Dialogpartien dialektisch erörtert und in der folgerichtigen Entwicklung der Handlung zu lebendiger Anschauung gebracht wurden.

36. Sokrates hat aus dieser Quelle tiefster Menschenkenntnis gewiß mit vollen Händen geschöpft, und die wunderliche Nachricht[2]), daß er selten und nur dann, wenn neue Stücke von Euripides aufgeführt wurden, ins Theater ging, verdient nur insofern Glauben, als sie seine Vorliebe für die euripideische Kunst verbürgt. Für diese Vorliebe spricht auch die Mitteilung[3]), daß Sokrates bei der Aufführung der Tragödie »Orestes« (aufgeführt 408) zu den ersten drei Versen

Es gibt kein schreckenvolles Ungemach,
Kein tränenreiches Weh, kein bittres Leid,
Das nicht des Menschen Herz zu tragen hätte,

da capo gerufen habe. Die Komödiendichter, die gern auf beide die Pfeile ihres Spottes richteten, machten den Sokrates geradezu zum Mitarbeiter des Euripides, der sich mit geborgten Federn schmücke.

Das ist der Mann, der für Euripides
Die Dramen voll geschwätzger Weisheit machte,

hieß es in einem Stück des Telekleides[4]), und Aristophanes

---

1) Vgl. S. 29f.

2) Aelian V. H. II 13.

3) Cic. Tusc. IV 29, 63.

4) fr. 39. 40 (Kock I 218). Nach Diog. L. II 18 soll das Fragment aus den »Wolken« des Aristophanes stammen. Da es in dem überlieferten Text nicht steht, so müßte an die erste Bearbeitung der »Wolken« zu denken sein. Doch scheint die Überlieferung, wonach Telekleides der Urheber ist, mehr Glauben zu verdienen. Auch der Komiker Kallias (fr. 12, Kock I 696) hat in den »Gefangenen« Euripides in dieser Weise verspottet. Auf die Frage:

Was spreizt du dich und trägst den Kopf so hoch?

antwortet der Dichter:

Ich darf es; Sokrates steht mir zur Seite.

ließ in den »Fröschen« (405) mit Hinweis auf die soeben im Wettkampf erlittene Niederlage des Euripides den Chor singen [1])

Schön, wer nicht an Sokrates'
Seite sitzend Leeres schwatzt,
Aller Kunst der Musen bar,
Und sich des Schönsten, was die Tragödie
Je erschaffen, selbst beraubt.

Die Verwandtschaft der beiden führenden Geister der Zeit ist unbestreitbar. Beide beschäftigen sich mit moralischen und psychologischen Problemen, beide bemühen sich, in den menschlichen Handlungen die Motive und Ziele aufzudecken, beide kämpfen für die Bändigung des Willens durch die Kraft des Verstandes. Aber daß Euripides einen tieferen Anstoß durch Sokrates erfahren habe, ist weder nachweisbar noch bei dem bedeutenden Zeitunterschiede wahrscheinlich; denn Euripides war 10 Jahre älter als Sokrates und 430, als Sokrates eine Rolle zu spielen anfing, schon ein fertiger Mann [2]). Dagegen hat Sokrates unzweifelhaft die an ethischen Erörterungen überreichen Dramen des Euripides mit innerlicher Anteilnahme und weitgehender Förderung gehört und gelesen. Und wenn auch zwischen dem aus dem flutenden Menschenleben schöpfenden Philosophen und dem in stiller Grotte grübelnden Dichter, zwischen dem von dem endlichen Siege des Guten überzeugten Optimisten und dem das ewig vergebliche Ringen des Edlen darstellenden Pessimisten ein Gegensatz nicht zu verkennen ist, so zeigen ihre Ideenkreise doch soviel Berührungspunkte, daß ein Gedankenaustausch unbedingt stattgefunden haben muß. Jedenfalls haben die Sokratiker im Widerspruch mit den bissigen Komikern von dem Dichter Euripides immer mit großer Achtung gesprochen und ihn mit Sophokles auf eine Stufe gestellt [3]).

37. Wenn also jemand den Euripides als Lehrer des Sokrates hinstellen will, so mag das hingehen. Was aber sonst über Lehrer unseres Philosophen berichtet wird, beruht fast alles teils auf Mißverständnis teils auf Erfindung. Da erscheint zuerst Aspasia als kluge Beraterin des Sokrates. Die

1) Vers 1491 ff. (Übersetzung nach Droysen).
2) v. Wilamowitz, Euripides' Herakles I 23.
3) Plat. Phaidr. 268 C. Staat VIII 568 A.

literarische Bewegung, die sich an ihren Namen knüpfte, ist durch Aischines' Dialog »Aspasia« [1]) hervorgerufen worden. Weil Aspasia die Führerin der auf die Frauenemanzipation gerichteten Bestrebungen war und für die Hebung der gesellschaftlichen Stellung und der bisher arg vernachlässigten geistigen Bildung der Frau warm eintrat [2]), so stellte Aischines einen Dialog unter ihren Namen und ließ Sokrates ein Gespräch wiedererzählen, das Aspasia angeblich mit ihm selbst wie auch mit Xenophon und seiner jungen Gemahlin [3]) gehabt habe. Mit Sokrates sprach sie über das Wesen der Liebe und führte ihn in ein tieferes Verständnis des Liebesproblems ein. Mit dem Ehepaar Xenophon aber erörterte sie die Frauenfrage, indem sie die geistige und sittliche Gleichwertigkeit der beiden Geschlechter und die Notwendigkeit einer besseren Erziehung der Frau betonte. Dieser Dialog machte in den sokratischen Schulen einen starken Eindruck. Antisthenes richtete seinen Dialog »Aspasia« gegen ihn, Platon verspottete ihn im »Menexenos« und korrigierte ihn im »Symposion«. Xenophon endlich schrieb nach seinem Vorbilde den »Oikonomikos« [4]), benutzte ihn aber auch in mehreren Kapiteln der Memorabilien [5]). Wenn daher im platonischen »Menexenos» Sokrates die Aspasia als seine Lehrerin in der Beredsamkeit ausgibt, mit dem Hinweis darauf, daß sie auch den Perikles und andere tüchtige Redner ausgebildet habe [6]), wenn er behauptet, am Tage vorher von ihr eine Grabrede gehört zu haben, die sie zum Teil aus dem Stegreif geschaffen zum Teil aus Floskeln der von Perikles gehaltenen, aber von ihr verfaßten Grabrede zusammengeleimt hätte, wenn er weiter versichert, beinahe Schläge bekommen zu haben, weil er nicht schnell genug lernte, und wenn er schließlich den Menexenos bittet, ihn nicht zu verraten, damit er ihm noch andere Reden von ihr überbringen könne, so sind das alles giftige Pfeile des Spottes, die gegen Aischines gerichtet werden. Und auch die vorgetragene Grabrede

1) H. Dittmar, Aischines von Sphettos (Berlin 1912) S. 20ff.

2) Bruns, Frauenemanzipiation in Athen (Vortr. u. Aufs. S. 154 ff).

3) Cic. De invent. I 31, 51. 52.

4) Vgl. Oikon. 3, 14.

5) Mem. II 6, 36 und das Theodotekapitel (III 11) sind daraus geschöpft.

6) 235 E.

dient zur Verhöhnung des Mannes, der gern in den Formen gorgianischer Beredsamkeit schwelgte[1]). Im »Symposion« aber, als Platon seine vertiefte Auffassung des Eros Sokrates ausdrücken ließ, verschmähte er die vornehme Hetäre und setzte an ihre Stelle die Priesterin Diotima. Und es ist nicht unwahrscheinlich, daß den Beziehungen des Sokrates zur Aspasia nicht mehr Realität zukommt als dieser gottbegeisterten Seherin[2]).

38. Wie die Redelehrerin Aspasia, so kann auch der Musiklehrer Konnos einer unbefangenen Kritik nicht standhalten. Schon die Zusammenstellung beider im »Menexenos«[3]) erregt gegen ihn Bedenken. Noch mehr die Art, wie Sokrates seiner im Dialog »Euthydemos«[4]) gedenkt. Er teilte hier dem Kriton sein Vorhaben mit, bei den beiden Meistern des Wortgefechtes Euthydemos und Dionysodoros in die Schule zu gehen, doch hege er die Besorgnis, daß er bei seinem Alter den beiden Helden Schande machen möchte, wie dem Zitherspieler Konnos, bei dem er noch jetzt die Zither schlagen lerne. Leider zeige er sich recht ungeschickt und errege nicht selten den Unwillen seines Lehrers. Dieser habe sich schon den Spott der Jugend zugezogen, die ihn »Konnos den Greisenlehrer« nenne. Was wollen die Worte sagen? Ist es denkbar, daß Sokrates noch im Alter sich im Zitherspiel unterrichten ließ? Sicherlich nicht, vielmehr haben wir hier einen humorvollen Hinweis auf die im Jahre 423 zugleich mit des Aristophanes »Wolken« aufgeführte Komödie des Ameipsias, die den Titel »Konnos« führte und in drastischer Weise darstellte[5]), wie Sokrates mit andern alten Knaben bei dem berühmten Zitherspieler Konnos in die Schule geht und durch seine Ungelehrigkeit den Zorn des Lehrers erregt, ja sich Stockprügel zuzieht. Diese ziemlich harmlose Satire hat den Anlaß zu der scherzhaften Selbstironie

1) Diog. L. II 63: *μάλιστα δὲ μιμεῖται Γοργίαν τὸν Λεοντῖνον.*

2) Bei dieser Auffassung des »Menexenos« erledigen sich die von Wilamowitz (Aristot. und Athen I 99) geäußerten Bedenken gegen die Echtheit des Dialogs, die schon P. Wendland in dem Aufsatz »Die Tendenz des platonischen Menexenus« (Hermes 25 S. 171 f.) mit Erfolg verteidigt hat.

3) 236 A.

4) 372 C und 295 D.

5) fr. 6 ff. (I 671 Kock).

des Sokrates gegeben und ist auch die erste Quelle für alle die Nachrichten, welche ihn zum Schüler des Musiklehrers Konnos machen.

39. Diese Ehre muß Konnos noch mit einem anderen Musiker teilen[1]), dem hochangesehenen Damon, der aus einem Lehrer des Perikles sein Freund und Berater geworden war[2]). Aber die einzige Quelle für seine Beziehungen zu Sokrates scheint Platon gewesen zu sein. Und dieser spricht an allen Stellen[3]) in der Weise von Damon, daß wir mehr an eine Freundschaft als an das Verhältnis von Lehrer und Schüler denken müssen. Aber Platons Bemerkungen scheinen überhaupt nicht auf Tatsachen zu zielen, sondern nur Ehrenbezeugungen für den philosophisch und politisch tiefblickenden, auf dem Gebiete der Musiktheorie geradezu als Autorität geltenden Mann zu enthalten.

40. Aus allen diesen Angaben läßt sich für die Kenntnis der geistigen Entwicklung des Sokrates nichts gewinnen. Vielleicht haben wir mehr Erfolg, wenn wir uns seinem eigentlichen Gebiete, der Philosophie, zuwenden. Hier fließt ja eine reiche Quelle in Platons Dialog »Phaidon«[4]), wo Sokrates eine Darstellung seines philosophischen Bildungsganges seinen Jüngern gibt. Freilich ist die Meinung laut geworden, daß hier, wie gewöhnlich, sich Platon unter der Maske seines Lehrers verbirgt. Um dazu Stellung zu nehmen, müssen wir erst den Inhalt des Selbstzeugnisses kennen lernen. Sokrates erzählt, er habe in seiner Jugend sich viel mit physikalischen und physiologischen Untersuchungen abgegeben, habe eindringlich über die Ursache des Entstehens und Vergehens und über den Ursprung der lebenden Wesen nachgedacht, auch über die Frage, ob der Ursprung des Denkens im Blut oder in der Luft oder im Feuer zu suchen sei, oder ob vielleicht das Gehirn die Sinnesempfindungen erzeuge und damit auch die Erinnerung und die Vorstellungen und das Wissen, er habe endlich die wechselnden Erscheinungen des Himmels und der Erde beobachtet und über die Urstoffe der Welt, ihre Mischung und Trennung Betrachtungen angestellt. —

1) Diog. L. II 19.
2) Plat. Alk. I. 118 C. Isokr. 15, 235.
3) Lach. 180 D. Staat III 400 B 424 C.
4) Phaidon 69 A—99 E.

Wir sehen, es sind die Probleme, mit denen die Naturphilosophie so lange gerungen hat und gerade um die Mitte des 5. Jahrhunderts außer den großen Systematikern Herakleitos, Empedokles, Demokritos sich einige Eklektiker eingehend beschäftigten: Archelaos, der über das Entstehen der lebenden Wesen handelte, Diogenes von Apollonia, der die Luft als Träger der Intelligenz und Quelle des Denkens ansah, endlich der Pythagoreer Alkmaion von Kroton, ein Arzt, der ebenso gründliche physiologische wie astronomische Untersuchungen anstellte und das menschliche Gehirn als Sitz aller Geistestätigkeit nachwies. — Aber, so fährt Sokrates fort, soviel Annehmbares diese Theorien ihm auch anfangs zu enthalten schienen, völlig konnten sie ihn doch nicht befriedigen, weil die Grundursachen der Erscheinungen durch sie nicht aufgedeckt wurden. Da lernte er das Buch des Philosophen Anaxagoras »Über die Natur« kennen, und eine neue Gedankenwelt tat sich vor seinem geistigen Auge auf. Er lernte, daß ein denkender Geist die Ursache der Bewegung und der Ordnung des Alls sei, daß diese Welt nicht als das Ergebnis einer unbegreiflichen Notwendigkeit oder eines noch weniger faßbaren Zufalls gelten dürfe, sondern als die Schöpfung eines allweisen und allmächtigen Wesens, das nach Zweckbegriffen die Welt gebildet und geordnet habe. Damit war die Grundlage zu einer teleologischen Naturansicht gegeben, die dem Sokrates Genüge zu tun wohlgeeignet war. Denn wenn die Welt die Verwirklichung von Zweckgedanken ist, so braucht man bei jedem Ding nur den ihm zugrunde liegenden Zweck zu suchen, um sein Wesen und seinen Ursprung zu verstehen. In dem Zweckbegriff ist ja zugleich der Grund des Seins und der Verwandlung gegeben. Aber bei tieferem Eindringen mußte Sokrates leider bemerken, daß die Theorie des Anaxagoras das nicht hielt, was sie versprach. Es war ein neues, fruchtbares Prinzip der Naturerklärung gefunden, aber nicht folgerichtig verwertet worden. Der denkende Geist wurde nur für den Ursprung des natürlichen Werdens in Anspruch genommen, für das Verständnis des Weltlaufes wurde auf ihn verzichtet. Der Geist verleiht dem Stoffe Bewegung und Ordnung, aber dann tritt er zurück und läßt die Welt nach mechanischen Gesetzen sich weiter entwickeln. Die teleologische Naturbetrachtung, die so freudig begrüßt wurde, hat sich unversehens wieder in die mechanische verwandelt, und

Sokrates sah sich von neuem in seinen Erwartungen getäuscht. Deshalb schlug er einen ganz andern Weg der Forschung ein. Er wandte sich von den Erscheinungen ab und nahm seine Zuflucht zu den Begriffen, um in diesen das wahre Sein der Dinge zu erkennen. Diese Begriffe stellten sich ihm als die Ideen oder die Urbilder der Dinge dar, in denen zugleich ihre letzten Gründe und ihre höchsten Zwecke gegeben sind.

Mit dieser Darstellung kann unmöglich der Bildungsgang des Sokrates gezeichnet sein. Wenn es auch selbstverständlich ist, daß Sokrates sich in der Jugend und in der ersten Zeit seiner selbständigen Forschung mit naturphilosophischen Fragen beschäftigt hat, schon um ihre Erkenntnismöglichkeit und ihren Wissenswert festzustellen, so fehlt jedenfalls in der von Platon gezeichneten Entwickelung das wichtigste Element sokratischen Denkens, die Anthropologie, die Richtung auf die Probleme des sittlichen Lebens. Und doch bildeten die ethischen Begriffe den Mittelpunkt der sokratischen Forschung. Denn Sokrates meinte, auf diesem Gebiete allein zur Erkenntnis des Wahren gelangen zu können. Anderseits ist er nicht soweit gegangen, in den Begriffen die Urbilder der Dinge zu sehen. Diesen letzten Schritt hat erst Platon getan, um der Begriffslehre eine feste Grundlage zu geben. Doch können in der obigen Darstellung auch nicht die Entwickelungsstufen der platonischen Spekulation geschildert sein. Denn Platon ging unzweifelhaft von der sokratischen Begriffslehre aus und zog erst später die Theorien der jonischen Naturphilosophie in den Kreis seiner Betrachtungen. Der Entwicklungsgang, der hier geschildert wird, hat vielmehr eine typische Bedeutung, es ist der Fortschritt, den das griechische Denken an sich von der Naturerklärung der Vorsokratiker bis zur platonischen Ideenlehre genommen hat[1]).

41. Demnach gibt uns dies scheinbare Selbstzeugnis über Sokrates' Bildungsweg keinen Aufschluß. Auch die Nachricht, daß er in seiner Jugend einmal die beiden eleati-

1) Damit ist die Ansicht wiedergegeben, die P. Wendland unter dem Titel «Die Aufgaben der platonischen Forschung« in den Nachrichten von der Königl. Ges. d. W. zu Göttingen 1910 S. 109 ausgesprochen hat.

schen Philosophen Parmenides und Zenon [1]) kennen gelernt habe, ist für die Kenntnis seiner geistigen Entwicklung unerheblich. Hingegen scheint die Überlieferung von seinem Verhältnis zu Archelaos, dem Schüler des Anaxagoras, recht beachtenswert. Sokrates soll im Alter von 17 Jahren, also 452, sich an Archelaos angeschlossen und viele Jahre mit ihm verkehrt haben. Ja, er machte sogar mit ihm, wie es heißt, eine Reise nach Samos, d. h. er nahm zusammen mit Archelaos am samischen Feldzuge 441/40 teil [2]). Die Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten ist vielfach in Zweifel gezogen worden [3]), weil sie angeblich mit Platon in einem unauflöslichen Widerspruch stehen. Aber das ist ein Irrtum. In der Apologie [4]) werden nur die Schlachten erwähnt, die Sokrates mitgemacht hat, im »Symposion« [5]) nur die Feldzüge, an denen auch Alkibiades teilgenommen hat. Es ist also nicht auffällig, wenn an beiden Stellen der Feldzug gegen Samos unerwähnt bleibt. Die geltend gemachte Kritonstelle [6]) scheidet völlig aus, wenn wir annehmen, daß Sokrates bei Gelegenheit des Feldzuges mit Archelaos nach Samos kam. Somit steht dem Zeugnis Jons kein Einwand mehr entgegen; und es liegt die Vermutung nahe, daß der Memoirenschreiber Sokrates zusammen mit Archelaos und Sophokles in Chios gesehen habe. Denn er hielt sich während des samischen Krieges in seiner Heimat Chios auf und traf hier, wie er selbst erzählt, mit Sophokles im Hause des athenischen Proxenos Hermesilaos zusammen, der den ihm befreundeten Dichter bewirtete [7]). Sophokles war damals Stratege und fuhr nach Lesbos und Chios, wahrscheinlich an der Spitze des Flottengeschwaders, das mit dem Auftrage ausgesandt war, die Lesbier und Chier zur Hilfeleistung zu veranlassen [8]). An dieser Expedition hat, wie es scheint, auch der in freundschaftlichen Beziehungen zu So-

---

1) Plat. Parm. 127 B. Soph. 217 C.
2) So berichtet Diog. L. aus den Reisebildern des Jon von Chios (Diels I [3] 411, 23).
3) Vgl. Zeller II a [4] 49 Anm. 3.
4) Apol. 28 E.
5) Symp. 220 D. E.
6) Kriton 52 B.
7) Athen. III 603 E (Müller, FHG II 46).
8) Thuc. I 116.

phokles stehende Archelaos[1]) und in seiner Begleitung auch Sokrates teilgenommen. Daß Archelaos bei dieser Gelegenheit den ihm bekannten Dichter Jon begrüßt hat, ist selbstverständlich; denn beide hatten im Hause des von ihnen hochverehrten Kimon verkehrt und sicherlich sich dort kennen gelernt[2]). Auf diese Weise trat auch Sokrates in Jons Gesichtskreis, der ihn damals nur als Schüler des Archelaos achtete, später aber bei der Abfassung seines Memoirenwerkes, als Sokrates in Athen eine stadtbekannte Persönlichkeit geworden war, einer auszeichnenden Erwähnung für würdig hielt[3]).

Wer ist nun eigentlich Archelaos gewesen? Ein Athener, zugleich Dichter und Philosoph, aber auf beiden Gebieten ohne schöpferische Kraft. In der Dichtkunst beschränkte er sich wohl auf Gelegenheitsgedichte, in der Philosophie huldigte er einem Eklektizismus, der die Nuslehre seines Lehrers Anaxagoras mit Gedanken des Anaximenes und Herakleitos verband. Er unterschied nämlich zwei Grundstoffe, das Warme oder das Feuer und das Kalte oder Feuchte. Das Warme dachte er sich beseelt und als Prinzip aller Bewegung und alles Lebens[4]). Es bildet die äußerste Weltschicht oder den Äther. Das Kalte verhält sich passiv und nimmt unter dem Einfluß des Warmen durch Verdünnung und Verdichtung die drei Grundformen Luft, Erde und Wasser an. Wasser und Erde werden von der Luft, die Luft wird vom Feuer im Umschwung gehalten. Diese Theorie enthält so wenig originale Ideen, daß Aristoteles unter den alten Physikern Archelaos überhaupt nicht genannt hat. Dagegen scheint der Philosoph in der Anthropologie selbständigere Wege eingeschlagen zu haben, wiewohl hier wieder der Einfluß der

---

1) Wir hören ja von einem Gedicht, welches Sophokles dem Archelaos widmete (Diels I[3] 412, 15).

2) Archelaos war auch Dichter und sandte an Kimon beim Tode seiner Gemahlin ein Trostlied (Diels I[3] 413, 24). Daß aber Jon mit Kimon befreundet war, lernen wir aus Plut. Cim. 9 u. 16.

3) Deswegen braucht Jon natürlich nicht erst nach 423, dem Jahre der Wolken, seine Reisebilder geschrieben zu haben (vgl. Zeller II a[4] S. 50). Denn Sokrates war gewiß schon seit 430 eine vielbeachtete Persönlichkeit.

4 Diels I[3] 413, 3.

Sophisten nicht zu verkennen ist. Er meinte[1]), daß die lebenden Wesen durch die Einwirkung des beseelten Feuers auf die Erde entstanden und in allmähliger Entwicklung bis zum Menschen emporgestiegen seien. Dann verfolgte er den Entwicklungsgang des Menschengeschlechts, das nach seiner Ansicht aus rohem Zustande sich zur Kultur emporgearbeitet hat, dadurch daß es Städte gründete, Führer erwählte, Staatsgesetze und Sittengebote aufstellte, Künste aller Art erfand. Ja, nach einer Überlieferung soll Archelaos schon den Satz ausgesprochen haben, daß Gesetz und Sitte nicht auf Naturnotwendigkeit, sondern auf Satzung beruhen[2]). Man hat die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht bestritten und darin eine Erfindung derer gesehen, die den vermeintlichen Lehrer des Sokrates sich nicht ohne Beschäftigung mit ethischen Fragen denken konnten[3]). Aber daß Platon und Aristoteles von Archelaos schweigen, ist kein hinreichender Grund, die so bestimmt auftretende Überlieferung zu bezweifeln. Wie in der Physik war er auch in der Anthropologie nicht selbständig genug, um nähere Beachtung zu finden. Ja, es läßt sich vielleicht sogar ein positives Zeugnis für seine Beschäftigung mit der Kulturentwicklung der Menschheit beibringen. Wir haben oben gesehen, daß Archelaos und Sophokles eng befreundet gewesen sind. Wenn wir nun in dem Chorlied[4]) einer sophokleischen Tragödie, das mit der Handlung nur in einem sehr losen Zusammenhang steht und seine Entstehung offenbar einer äußeren Anregung verdankt, den allmählichen Aufstieg des Menschengeschlechts zn höherer Kultur in derselben Weise dargestellt finden, wie ihn Archelaos betrachtet haben soll, so ist wohl auf einen inneren Zusammenhang zu schließen und anzunehmen, daß das Lied unter dem Einfluß des befreundeten Philosophen entstanden ist.

Was verdankt nun Sokrates diesem Lehrer? Er lernte von ihm verschiedene Theorien der Naturphilosophie kennen, die ebenso viele vergebliche Versuche einer Welterklärung bedeuteten, er wurde durch ihn mit den Anfängen einer teleologischen Naturbetrachtung und der Vorstellung einer Weltvernunft vertraut, er wurde endlich auf die Behandlung an-

1) ibid. 412, 2.
2) ibid. 410, 29.
3) Zeller II a [4] 1037.
4) In dem ersten Stasimon (132ff.) der 442 aufgeführten »Antigone«.

thropologischer Fragen hingewiesen. Und wie Archelaos selbst in der Physik und wahrscheinlich auch in der Ethik über Anaxagoras hinaus zu Herakleitos emporgestiegen ist, so hat er wohl auch seinen Schüler mit der Gedankenwelt des großen Ephesiers bekannt gemacht. Jedenfalls zeigt Sokrates in seinen sittlichen und religiösen Anschauungen weitgehende Übereinstimmung mit Herakleitos. Mit Anaxagoras dagegen scheint er merkwürdigerweise weder in irgendeine äußerliche noch in tiefere innerliche Beziehung getreten zu sein. Was er ihm verdankt, hat er durch Vermittlung des Archelaos und eines anderen Eklektikers jener Zeit, des Diogenes von Apollonia, empfangen.

42. Aber der Wurzelboden, aus dem seine Philosophie entsprossen ist, war doch die Sophistik. Sie hat die Aufgaben gestellt, an denen sich sein Denken entzündete, sie hat die Wege gewiesen, auf denen sein Geist wandelte. Er hat sie nur dadurch überwinden können, daß er alle die Gedanken, die sie hingeworfen hatte, sorgfältig aufnahm, daß er die von ihr gestellten Probleme scharfsinnig durchdachte und dadurch eine neue Grundlage für die Erkenntnis des Wahren und Guten schuf. Aber in dem Verhältnis eines Schülers hat er freilich zu keinem Sophisten gestanden, auch nicht zu Prodikos, obgleich er bei Platon diesen häufig seinen Lehrer nennt[1]). Die Erwähnungen beziehen sich regelmäßig auf die wissenschaftliche Domäne des Prodikos, die Synonymik, und sind stets so scherzhaft gehalten, daß wir wohl an Unterhaltungen zwischen ihnen und an einen Vortrag[2]) denken können, den Sokrates mit angehört hat, aber die Teilnahme an einem Lehrkursus ausgeschlossen scheint. Dieser Vorstellung entspricht auch das Altersverhältnis[3]) beider und die Angabe[4]), daß Sokrates junge Leute, die seinem Gedankengange nicht zu folgen vermochten, an Prodikos und andere Lehrer gewiesen habe. Es hat offenbar eine Freundschaft zwischen ihnen

1) Menon 96 D. Prot. 341 A. Charm. 163 D.

2) Sokrates sagt einmal (Krat. 384 B), er wisse über den richtigen Wortgebrauch nicht genau Auskunft zu geben, weil er nur die Eindrachmenvorlesung von Prodikos gehört habe, nicht die Fünfzigdrachmenvorlesung (womit wahrscheinlich eine ganze Reihe von Vorträgen gemeint ist).

3) Vgl. S. 44.

4) Theait. 151 B.

bestanden, die auf dem sittlichen Ernst beider Männer und dem gegenseitigen Vertrauen beruhte, aber auch in ihren wissenschaftlichen Bestrebungen immer neue Nahrung fand. Denn wie Prodikos durch scharfe Abgrenzung der Wortbedeutungen auf die Begriffsbildung des Sokrates einwirkte, so wird dieser durch sein streng logisches Verfahren auch die synonymischen Untersuchungen des Prodikos günstig beeinflußt haben.

So gibt es wohl einige Punkte in Sokrates' geistiger Entwicklung, die durch eine zufällige Überlieferung beleuchtet werden, im allgemeinen aber bleibt das Wachsen dieses Geistes doch in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. Nur soviel läßt sich sagen, daß er langsam und in harter Gedankenarbeit sich zu der Klarheit und Sicherheit seines Standpunktes emporgerungen hat. Denn er scheint nicht lange vor dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges die Lehrtätigkeit begonnen zu haben. Der Dialog »Protagoras«, in dem Sokrates schon als fertiger Mann erscheint, wird von Platon in das Jahr 432 oder 433 verlegt[1]), und im »Charmides« erzählt Sokrates, daß er Tags zuvor aus dem Kriegslager bei Poteidaia nach Athen zurückgekehrt und voller Freude nach der langen Abwesenheit zu den gewohnten Unterhaltungen geeilt sei. Diesen muß er also schon vor Beginn des Krieges beigewohnt haben. Und der Zauber seiner Persönlichkeit war schon damals so stark, daß er den vornehmen und genialen, aber höchst leichtsinnigen Alkibiades in seine Fesseln schlug. Das erfahren wir aus dessen Kriegserzählungen, die ein anschauliches Bild des wunderbaren Mannes bieten und zu unserer Kenntnis seiner Kriegsdienste am meisten beitragen.

V. Kriegsdienste.

43. In dem Jahre 449, als bei Salamis auf Kypros der letzte Sieg über die Perser errungen und der glorreiche Krieg durch den Frieden des Kallias beendet wurde, trat Sokrates als Mitglied der dritten Vermögensklasse in die Reihen des Hoplitenheeres. Noch stand Athen auf dem Festland der überlegenen Kriegsmacht der Peloponnesier und Boioter gegenüber, und gerade die Jahre 447 und 446 stürzten den

1) Nestle, Plat. Prot. S. 28.

Staat in die allergrößten Gefahren. Daß Sokrates zu den 1000 Mann gehörte, welche unter Tolmides bei Koroneia von den Boiotern 447 eine vernichtende Niederlage erlitt, ist nicht wahrscheinlich. Dagegen stand er vielleicht in dem Heere, das unter Perikles' Führung in der eleusinischen Ebene dem Gesamtaufgebot der Peloponnesier unter König Pleistoanax längere Zeit gegenüberlag; denn Perikles hatte in der Not alles zusammengerafft, was an waffenfähiger Mannschaft vorhanden war. Durch den Abzug der Peloponnesier wurde eine Schlacht vermieden und im folgenden Jahre der dreißigjährige Friede abgeschlossen. Es folgte eine Friedenszeit, wenn auch nicht von 30 Jahren, so doch von 14 Jahren, nur einmal durch die samischen Wirren unterbrochen. Daß Sokrates wahrscheinlich an der Unterdrückung des samischen Aufstandes teilgenommen hat, haben wir schon gesehen[1]). Da er aber zusammen mit Archelaos den Dichter und Strategen Sophokles auf der Expedition nach Lesbos und Chios begleitete, so ist er an den bei Samos sich abspielenden Kämpfen nicht beteiligt gewesen, und das ist jedenfalls auch der Grund, warum Platon in der Apologie[2]) der Teilnahme am samischen Kriege nicht gedenkt. Im Jahre 439 war der Aufstand niedergeschlagen und das athenische Heer kehrte nach Hause zurück.

44. Acht Jahre später begann der peloponnesische Krieg. Aber schon ein Jahr vor seinem Ausbruch wurde Sokrates von neuem unter die Waffen gerufen. Im April 432 fiel Poteidaia, eine Kolonie der Korinther, die aber zum attischen Reiche gehörte, auf Veranlassung der Mutterstadt vom Bunde ab. Schon im Mai schickte Athen zu ihrer Unterdrückung eine Flotte mit 2000 Hopiten aus, unter denen sich auch Sokrates uud Alkibiades befanden. Etwa fünf Wochen später, im Juni 432, fand die entscheidende Schlacht statt, in welcher der Flügel des athenischen Heeres, auf dem Sokrates und Alkibiades standen, von dem unter Führung des tapferen Korinthers Aristeus stehenden Gegnern zurückgedrängt wurde, während der andere Flügel siegte und der ganzen Schlacht eine günstige Wendung gab. Alkibiades wurde verwundet und wäre den Feinden in die Hände gefallen, wenn Sokrates

2) Vgl. S. 79.
1) Apol. 28 E.

ihn nicht samt seinen Waffen gerettet hätte. Nach der Schlacht versuchte Alkibiades aus Dankbarkeit seinem Retter den Ehrenpreis zuzuwenden. Aber die Strategen begünstigten mehr den vornehmen Alkibiades, und da auch Sokrates für seinen Schützling eifrig eintrat, so wurde diesem der Preis zuerkannt. So erzählt wenigstens Platon durch den Mund des Alkibiades[1]).

An den Sieg der Athener schloß sich die Einschließung von Poteidaia, die sich bis zum Winter 430/29 hinzog und dem Belagerungsheer viel Ungemach verursachte. Wie in dieser Lage sich Sokrates benahm, erfahren wir ebenfalls von Platon. Insbesondere, heißt es, habe er sich im Ertragen der Strapazen allen überlegen gezeigt und sei ebenso standhaft im Entbehren gewesen, wenn sie einmal von der Zufuhr abgeschnitten waren, wie besonnen im Genießen, wenn sie Lebensmittel im Überfluß hatten. Er habe auch, obgleich er nicht gern trank, zuweilen auf das Drängen seiner Freunde an einem Festgelage teilgenommen und dann alle niedergetrunken; trotzdem habe nie einer den Sokrates berauscht gesehen. Die höchste Bewunderung aber habe er erregt durch die Art, wie er die Unbilden des strengen Winters im Felde ertrug, besonders als einmal sehr harter Frost eingetreten war. Während seine Kameraden damals fröstelnd in ihren Zelten hockten oder wenn sie notgedrungen hinaus mußten, sich in dichte Kleidung hüllten und ihre Füße nicht nur durch Stiefel schützten, sondern auch mit Filz und Lammfellen umwickelten, habe er in seinem gewöhnlichen Mantel sich draußen aufgehalten und sei mit nackten Füßen leichter über das Eis geschritten als die anderen auf ihren Sohlen. Und die Kameraden hätten ihn mit scheelen Augen angesehen in der Meinung, daß er sich über sie lustig machen wolle[2]). Überhaupt sei er durch seine wunderliche Eigenart aufgefallen. So habe er an einem Sommertage, in Nachdenken versunken, unbeweglich auf demselben Platze im Feldlager vom frühen Morgen an gestanden, offenbar weil er mit seinem Gedanken nicht ins Reine kam. Und als es Mittag war, wurden die Leute auf ihn aufmerksam und verwunderten sich und erzählten, daß Sokrates schon seit dem Morgen dastehe.

1) Plat. Symp. 220 D. E.
2) ibid. 220 A. B.

Dieser ließ sich jedoch nicht stören und dachte weiter nach. Ja, als es Abend wurde und das Nachtessen eingenommen war, brachten die Leute ihre Lagerdecken aus den Zelten ins Freie, um draußen zu schlafen und zu beobachten, ob Sokrates auch die Nacht hindurch noch dastehen würde. Und dieser blieb in der Tat so lange auf dem Platze stehen, bis die Sonne aufging. Dann richtete er ein Gebet an den Sonnengott und entfernte sich [1]).

Das sind Bilder aus der Zeit der Belagerung Poteidaias. Das Heer lag, abgesehen von einigen gegen die feindlichen Chalkidier unternommenen Streifzügen, ununterbrochen vor der Stadt, allen Unbilden der Witterung ausgesetzt und zuletzt auch durch die von Athen eingeschleppte Pest heimgesucht. Es bedurfte dringend der Erholung, als es nach der Übergabe der Stadt im Winter 430/29 nach der Heimat zurücksegelte. Unter den Heimkehrenden befand sich auch Sokrates, der infolge der langen Abwesenheit sich nach den gewohnten Unterhaltungen sehnte und sogleich am Tage nach der Landung zu der Ringschule eilte, wo er von seinen Bekannten freudig begrüßt wurde [2]).

45. Auch an der Schlacht bei Delion, der größten Feldschlacht des ganzen Krieges, im November 424, hat Sokrates teilgenommen. Die Athener versuchten damals die Offensive gegen Boiotien zu ergreifen und schickten ein Heer von 7000 Hopliten und 1000 Reitern mit einem ungeheuren Troß unter Führung des Hippokrates über die Grenze. Hippokrates drang 2 Kilometer weit bis nach Delion vor, besetzte und befestigte schnell den Tempelbezirk des Apollon an der Küste des Euripus und schickte dann den Hauptteil des Heeres zurück. Aber kaum hatte dieser wieder die Grenze überschritten, als er von einer etwa gleich starken Streitmacht der Boioter angegriffen und nach tapferer Gegenwehr durch die überlegene Taktik des boiotischen Heerführers Pagondas

---

1) Plat. Symp. 220 C.

2) Platon läßt im Anfang des Dialogs »Charmides« den Sokrates sogleich nach der Schlacht heimkehren. Aber das ist an sich unwahrscheinlich (vgl. Thuc. III 17) und steht auch mit der Angabe, daß er lange Zeit abwesend war und einen strengen Winter in Thrakien verlebte, in Widerspruch. Wir müssen also die platonische Darstellung als eine dichterische Fiktion ansehen.

völlig geschlagen wurde. Sokrates stand in der Schlacht Schulter an Schulter mit dem tapferen Laches, dem Platon die anerkennenden Worte in den Mund legt[1]), daß Athen nicht die schwere Niederlage bei Delion erlitten hätte, wenn alle sich so gehalten hätten wie Sokrates. Eine genauere Schilderung erhalten wir im »Symposion«[2]) von Alkibiades, welcher erzählt, daß er selbst im Reiterkorps an dem Kampfe teilgenommen und auf dem Rückzuge bemerkt habe, wie die beiden Männer, als alles in wilder Flucht davonstürzte, sich von dem Strom nicht fortreißen ließen, sondern ruhig Schritt vor Schritt zurückwichen. Ja, Sokrates habe seinen Kameraden an fester Haltung sogar noch übertroffen. Mit gravitätischem Haupte einherstolzierend habe er starren Blickes[3]) in voller Ruhe Freund und Feind beobachtet und schon in weiter Entfernung jedem Gegner zu erkennen gegeben, daß er bei einem Angriff sich sehr kräftig zur Wehr setzen würde. Deshalb sei er denn auch mit seinem Kameraden heil davongekommen.

Endlich ist noch die Schlacht bei Amphipolis 422 zu erwähnen. Leider erfahren wir nichts weiter als die Tatsache seiner Teilnahme. Die Stelle in der Apologie (28 E) lautet: »Es wäre schlimm gewesen, wenn ich, der ich bei Poteidaia und Amphipolis und Delion den mir von euren Befehlshabern angewiesenen Platz trotz aller Lebensgefahr behauptet habe, den Posten, auf den mich nach meiner Überzeugung ein Gott stellte, aus Furcht vor dem Tode oder irgend einer anderen Strafe feige verlassen hätte.«

So wird Sokrates von seinem Schüler als ein tapferer, besonnener, gegen Entbehrungen und Anstrengungen abgehärteter Krieger und wackerer Kamerad gezeichnet, und wir haben keinen Grund, an der geschichtlichen Treue des Bildes zu zweifeln.

VI. Sokrates' Familienleben.

46. Die grenzenlose Klatschsucht der Griechen hat das Familienleben keines im öffentlichen Leben stehenden oder

1) Plat. Lach. 181 A.

2) 221 A.

3) Alkibiades gebraucht hier Ausdrücke aus den »Wolken« des Aristophanes (V. 362).

in weiteren Kreisen bekannten Mannes verschont, weder des Perikles noch des Euripides noch des Sokrates. Ja, bei Sokrates wurde sie geradezu herausgefordert durch die Vorstellung, daß ein Mann, der sich tagsüber auf Straßen und Plätzen müßig umhertreibt und sein Geschäft oder Gewerbe vernachlässigt, unmöglich ein glückliches Heim haben könne[1]). Wie durfte er bei seiner Ehefrau auf einen freundlichen Empfang hoffen, wenn er die Sorge um das Hauswesen und die Erziehung der Kinder ihr allein überließ? Mußte sich nicht bei ihr unter der Last ihrer Pflichten ein berechtigter Groll gegen den sorglos dahinlebenden Gemahl und die bei Frauen nicht seltene Zanksucht ausbilden? Dazu kam noch, daß Sokrates sehr spät geheiratet hat, wahrscheinlich erst nach dem Frieden des Nikias (421), als alle Welt in Athen auf eine dauernde Friedensperiode rechnete. Auf diese Zeit deutet das Alter seines Sohnes Lamprokles[2]), der in der Apologie[3]) so bezeichnet wird, daß wir ihn uns als einen Jüngling von 18 bis 20 Jahren vorstellen müssen. Und wenn hier sowohl wie im »Phaidon«[4]) noch zwei kleine Knaben als Söhne erwähnt werden, so ist daraus zu schließen, daß Xantippe um ein bedeutendes jünger war als Sokrates. Auch dieser Altersunterschied mag der Verleumdungssucht reiche Nahrung gegeben haben. Und die Vorstellung, welche die Mitwelt sich allmählich gebildet hatte, wurde von der Nachwelt aufgenommen und durch neu erdichtete Züge zu einem farbenreichen Bilde ausgestaltet. Wir können die Mythenbildung in Xenophons Werken noch deutlich verfolgen. In den Memorabilien[5]) erscheint Xantippe zwar als eine strenge, ja heftige Mutter ihrer Kinder, aber zugleich wird ihre wahrhaft mütterliche Fürsorge, ihre hingebende Opferwilligkeit gerühmt, und vor allem, es verlautet kein Wort, woraus auf ein schlechtes Verhältnis zwischen den Eheleuten zu schließen wäre. Im Gastmahl[6]) dagegen wird Xantippe schon mit rhetorischer Zuspitzung als die schlimmste Frau bezeichnet,

1) Vgl. Zeller, Zur Ehrenrettung der Xantippe (Vorträge und Abh. I 56).

2) Xen. Mem. II 2.

3) Apol. 34 D.

4) Phaidon 60 A und 116 B.

5) Mem. II 2.

6) Symp. 2, 10.

die es gibt, gegeben hat und geben wird, und von Sokrates nicht etwa verteidigt, sondern als Gegenstand seiner täglichen Übung im Umgang mit unverträglichen Menschen hingestellt. Da Antisthenes als Vertreter dieser Ansicht erscheint, so dürfen wir wohl die Quelle aller Verunglimpfungen der Xantippe in der kynischen Schule suchen, die in Sokrates das Bild des wahren Weisen zeichnete und dazu als Relief das keifende Weib brauchte. Damit war für die moralischen Betrachtungen und rednerischen Übungen in den Schulen der Rhetoren und Moralphilosophen ein ausgezeichnetes Thema gestellt. Wie wirksam konnte der Kontrast zwischen dem zanksüchtigen Weibe und dem gelassen heiteren Philosophen ausgemalt werden? Welches Tummelfeld fand hier die üppige Phantasie der Griechen, wenn sie durch erdachte Geschichten die auch den schlimmsten Angriffen trotzende Selbstbeherrschung des Philosophen feiern wollte? Aber sollte Sokrates so ganz unschuldig sein? Vielleicht hat er, so dachte man, seiner Ehefrau Anlaß zur Eifersucht gegeben. Und indem man diesen Gedanken weiterspann, verstieg sich die Phantasie tatsächlich zu der Ungeheuerlichkeit, daß Sokrates noch ein Kebsweib, Namens Myrto [1]), neben seiner ehelichen Gattin hatte und an dem Unfrieden den Hauptteil der Schuld trug.

47. Solchen Absurditäten gegenüber genügt es, auf Platon hinzuweisen, der für die Beurteilung der Xantippe der einzige zuverlässige Zeuge ist. Er läßt sie nur im »Phaidon« auftreten, und zwar zweimal. Das erste Mal treffen wir sie am Morgen des Todestages vor dem Beginn des letzten Gespräches, das zweite Mal am Abend unmittelbar vor dem Scheiden. An der ersten Stelle [2]) erzählt Phaidon: »Als wir in das Gefängnis kamen, fanden wir Sokrates soeben von seinen Fesseln befreit und die Xantippe — du kennst sie ja — mit einem Knäblein auf dem Arm neben ihm sitzen. Bei unserm Anblick schluchzte sie laut auf und sprach nach Frauenart: Ach, lieber Sokrates, jetzt sind deine Freunde da und wollen zum letzten Mal mit dir sich unterhalten. Sokrates aber wandte sich an Kriton und sprach: Lieber Kriton, laß sie doch durch einen deiner Diener nach

1) Diog. L. II 26.
2) Phaidon 60 A.

Hause führen. Und so wurde sie fortgeführt, während sie laut jammerte und sich die Brust schlug.« An der zweiten Stelle[1]) heißt es: »Als er gebadet hatte und die Kinder zu ihm gebracht waren — er hatte nämlich zwei kleine Knaben und einen erwachsenen Sohn — und dann auch die Frauen des Hauses kamen, da sprach er erst mit diesen in Anwesenheit Kritons und gab ihnen Aufträge, dann hieß er die Frauen und Kinder gehen und kam selber zu uns«. Mit Meisterhand hat Platon hier in wenigen Worten ein naturwahres Bild der Frau entworfen, auch nicht vergessen hinzuzufügen, daß sie den Schülern wohlbekannt sei. Als getreue Pflegerin hat sie den letzten Schlaf ihres Gatten bewacht und den Morgen im ernsten Gespräch mit ihm zugebracht. Sobald aber die Freunde eintreten, wird bei ihr das Abschiedsweh wieder rege und strömt in Klagerufen aus. Aber die Äußerung ihres Schmerzes geht durchaus nicht über das bei den Griechen übliche Maß hinaus und die an Sokrates gerichteten Worte verraten sogar ein feines Verständnis für seine Eigenart und seine Lebensaufgabe. Auch die Abschiedsszene am Abend spielt sich in ruhigen und würdigen Formen ab, wie es der Seelengröße des Sokrates entspricht. Und dementsprechend wird auch das ganze Verhältnis der Ehegatten gewesen sein. Sokrates hatte in dem Daimonion ein wunderbar feines Gefühl für die Forderungen des Lebens. Wenn er im Alter von etwa 50 Jahren, nachdem er schon vor langer Zeit die unentgeltliche Lehrtätigkeit zu seinem Lebensberuf gemacht hatte, eine Ehe einging, so war sicherlich nicht nur die wirtschaftliche Grundlage seines Hauswesens durch ein genügendes Vermögen gesichert, sondern auch die gewählte Frau derart, daß sie den Aufgaben, die ihrer warteten, sich gewachsen zeigte. Als solche mag sie wohl eine strenge, ja heftige Mutter gewesen sein, erfüllt von dem Bewußtsein, daß sie bei der Erziehung der Söhne den in höherem Dienst stehenden Vater ersetzen müsse, aber dem Ehemann hat sie als treue und fürsorgende Lebensgefährtin stets zur Seite gestanden.

VII. Betätigung im Staatsleben.

48. Müssen wir Sokrates' Familienleben im allgemeinen als ein glückliches bezeichnen, so sind seine Erfahrungen im

1) ibid. 116 B.

Getriebe des Staatslebens höchst unerfreulich gewesen. Als prinzipieller Gegner der demokratischen Staatsverfassung, welche die wichtigsten Ämter durch das Los besetzte, fand er im athenischen Staate keinen Raum für eine fruchtbare Tätigkeit und beantwortete die Frage, warum er sich von den Staatsgeschäften fern halte, mit der Bemerkung, daß er eine größere politische Wirksamkeit auszuüben glaube, wenn er tüchtige Politiker heranbilde als wenn er selbst politisch tätig sei [1]). Oder er sagte, die innere Stimme, sein Daimonion, habe ihn von der Teilnahme an der Staatsverwaltung zurückgehalten, und mit gutem Grunde; denn bei den politischen Verhältnissen seiner Vaterstadt sei jeder, der für Gesetz und Recht sich einsetze, dem Untergang geweiht [2]). Dies Wort beleuchtet mit grellem Lichtschein die politische Verwilderung des athenischen Volkes, die der peloponnesische Krieg mit sich brachte, und bestätigt die grauenvolle Schilderung, welche Thukydides von den verheerenden Wirkungen des Krieges entwirft. Die Parteileidenschaft hatte eine solche Siedehitze erreicht, daß alle Besonnenheit aufgezehrt wurde. »Die Bürger, welche sich keiner Partei anschlossen, wurden von beiden mit Füßen getreten, entweder weil sie nicht den verlangten Beistand leisteten oder weil man ihnen nicht das ruhige Leben gönnte« [3]). Wie hätte da ein Sokrates bestehen können? Er war als echter Athener von hoher Staatsgesinnung erfüllt, er hat die Grundlinien zu einem idealen Vernunftstaat gezeichnet und politische Gedanken hingeworfen, die noch heute wirksam sind. Aber seine aktive Beteiligung am Staatsleben hat er auf das Mindestmaß beschränkt. Er wird zwar, wie er vor dem Feinde seinen Mann stand, auch seine Bürgerpflichten pünktlich erfüllt und in keiner Volksversammlung gefehlt haben. Aber ein Staatsamt zu übernehmen und sich in den Strudel der Politik zu stürzen, lehnte er dauernd ab.

49. Nur einmal, im Jahre 406/5, entschloß er sich, gleich als ob er die Richtigkeit seiner politischen Grundsätze durch ein praktisches Beispiel erproben wollte, in den Rat der Fünfhundert einzutreten. Der wirkliche Grund freilich ist

1) Xen. Mem. I 6, 15.
2) Plat. Apol. 31 E.
3) Thuk. III 82, 8.

die Not des Vaterlandes gewesen, dem es schon an Männern zur Ausübung der staatlichen Funktionen zu fehlen begann. So sehr war das Volk durch den unseligen Bruderkrieg dezimiert worden. Aber noch schlimmer war die sittliche Verwahrlosung, welche mit erschreckender Deutlichkeit in dem Prozeß gegen die Sieger in der Arginusenschlacht zutage getreten ist. Wie sich von diesem Hintergrunde die charaktervolle Persönlichkeit des Buleuten Sokrates abhob, wird eine kurze Erzählung des merkwürdigen Vorganges lehren.

Es war im Juni 406, als ein Schnellruderer nach Athen die Nachricht brachte, daß Konon mit dem Rest seiner Flotte bei Mytilene von den Feinden eingeschlossen sei. Da flammte die patriotische Begeisterung des Volkes noch einmal auf. In kurzer Zeit wurde eine Flotte von 110 Trieren geschaffen. Aber woher sollte man die Bemannung nehmen? Für die Anwerbung von Ruderknechten fehlte es an Geld. So mußte denn der Bürger selbst zum Ruder greifen. Ritter und Zeugiten, Metöken und Theten gingen an Bord. Und die Sklaven wurden dadurch gewonnen, daß jeder mit Antritt des Flottendienstes die Freiheit erhielt [1]). Schon im Juli stach die neue Flotte in See und stieß bald mit dem Feinde zusammen bei der kleinen Inselgruppe der Arginusen. In einer heißen Schlacht wurde die peloponnesische Flotte vernichtet. Aber der Sieg kostete den Athenern viel Opfer. Nicht weniger als 25 Schiffe wurden in den Grund gebohrt. Und da die Schlacht auf offener See stattfand, konnten sich die Mannschaften nicht ans Land retten. Nach Beendigung des Kampfes versuchte man zwar, die Schiffbrüchigen aufzufischen, aber ein ausbrechendes Unwetter machte alle Bemühungen zunichte. Mehr als 4000 Mann, darunter etwa 2000 athenische Bürger, fanden den Tod in den Wellen. Die Verluste wurden bei der arg gelichteten Bürgerschaft aufs schmerzlichste empfunden. Im Volke verbreitete sich die Ansicht, die Feldherrn hätten bei der Rettungsarbeit ihre Pflicht versäumt. Man beschloß, alle außer Konon abzurufen und vor Gericht zu stellen. Sechs, darunter Perikles, der Sohn der Aspasia, folgten dem Befehl, einer war schon bei Mytilene gefallen, zwei kannten ihr Volk zur Genüge, um sich sofort aus dem Staube zu machen. Bald nach der Ankunft in

1) Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. IV 642 ff.

Athen wurden die Sechs vom Rate in Haft genommen und vor die Volksversammlung gestellt. Ihre Verteidigung machte einen günstigen Eindruck. Das Volk schwankte und beauftragte den Rat, ein Gutachten darüber abzugeben, wie man gegen die Angeklagten verfahren solle. Aber inzwischen wurde das Apaturienfest gefeiert, ein Familienfest, bei dem die Mitglieder der Phratrien sich versammelten und die neugeborenen Kinder aufnehmen ließen. An den Trauerkleidern der Festgenossen erkannte man hier erst den ganzen Umfang der erlittenen Verluste. Die Erregung des Volkes stieg aufs höchste. Unter diesem Eindrucke beschloß der Rat, die Sache noch einmal vor die Volksversammlung zu bringen, und zwar sollte das Volk in einer einzigen Abstimmung über alle Angeklagten zusammen das Urteil sprechen. Der Beschluß war ungesetzlich, weil bei mehreren Angeklagten für jeden ein gesondertes Verfahren vorgeschrieben war. Deswegen hat Sokrates wahrscheinlich schon im Rate dagegen Einspruch erhoben. Da aber die Mehrheit dafür stimmte, so kam der Beschluß in Form eines Ratsantrages an die Volksversammlung. Als diese stattfand, hatten gerade die Ratsherrn der Phyle Antiochis, zu der Sokrates gehörte, die Prytanie d. h. die Geschäftsleitung und den Vorsitz. Die Versammlung verlief von Anfang an äußerst stürmisch. Es wurde gegen den Antrag die Klage wegen Gesetzwidrigkeit angemeldet. Eigentlich hätte nun die Sache verschoben werden müssen. Aber das Volk tobte und schrie, es wäre arg, wenn man ihm nicht den Willen ließe[1]). Und die Klage wurde tatsächlich zurückgezogen. Nun weigerten sich einige Prytanen, den ungesetzlichen Antrag zur Abstimmung zu bringen. Wiederum lärmte das Volk, und unter dem rauschenden Beifall der Menge sprach einer die Drohung aus, er werde den Antrag auf Verhaftung der widersetzlichen Prytanen stellen. Da gaben alle den Widerstand auf, nur Sokrates beharrte bei seinem Einspruch und erklärte, er werde nicht anders als in allen Stücken nach dem Gesetz verfahren[2]). Da er allein blieb, wurde zur Abstimmung geschritten und über die acht Feldherrn das Todesurteil aus-

1) Xen. Hellen. I 7, 12.
2) ibid. I 7, 15.

gesprochen, das an den verhafteten sechs alsbald vollzogen wurde[1]).

50. Der Zorn des Volkes hat sich damals auf Sokrates trotz der Drohung nicht entladen. Bei aller Raserei hat der gemeine Mann doch wohl noch ein Gefühl der Achtung vor Menschengröße gehabt. Auch die Dreißig wagten sich nicht an ihn heran, wiewohl er ihnen Trotz bot. Platon erzählt, daß sie in der Absicht, ihn zu ihrem Mitschuldigen zu machen, ihn mit vier andern Bürgern auf das Rathaus kommen ließen und allen Fünf den Auftrag gaben, den reichen Leon von Salamis zu verhaften. Die vier Andern führten den Befehl aus und überlieferten den edlen Mann der bluttriefenden Habgier der Dreißig. Sokrates aber ging stillschweigend nach Hause, unbekümmert um die Rache der Mordgesellen[2]). Nach andern Berichten hat sein früherer Schüler Kritias ihm damals die Lehrtätigkeit untersagt[3]), teils aus Ärger über eine von ihm früher erhaltene Zurechtweisung, teils zur Strafe für ein hartes Urteil über die Dreißig, die er mit einem Rinderhirten verglichen haben soll, der es darauf anlege, sowohl die Zahl wie die Beschaffenheit seiner Rinder herabzusetzen. Die Nachricht ist schlecht beglaubigt. Wir brauchen sie auch nicht, um zu wissen, daß sein Verhältnis zu den Dreißig ein gespanntes war und er ihren Verfolgungen schwerlich entgangen wäre, wenn ihre Schreckensherrschaft nicht bald gestürzt worden wäre. Freilich nach Wiederherstellung der Demokratie kam er aus der Scylla in die Charybdis. Was die entfesselte Volksherrschaft 406, was die schrankenlose Oligarchie 404/3 nicht vermochte, das hat schließlich die wiederhergestellte Demokratie 399 vollbracht. Doch um diese geschichtliche

---

1) In den Memorabilien (I 1, 18. IV 4, 2) wird erzählt, Sokrates sei Leiter der Volksversammlung gewesen und habe sich gesträubt, über den Antrag abstimmen zu lassen. Aber diese Darstellung steht mit den Angaben in Xenophons Hellenika und in Platons Apologie, wo die Worte *καὶ ἐναντία ἐψηφισάμην* (32 B) ganz einwandfrei sind, im Widerspruch und verdient deshalb keinen Glauben.

2) Plat. Apol. 32 C. Xen. Hell. II 3, 39.

3) Xen. Mem. I 2, 29. Der Ausdruck *λόγων τέχνη* bedeutet hier die Übung in philosophischen Gesprächen, nicht Unterricht in Rhetorik (vgl. I 2, 33).

Paradoxie zu verstehen, müssen wir erst auf sein Verhältnis zur Komödie und auf die Art und den Inhalt seiner Lehrtätigkeit einen Blick werfen.

VIII. Sokrates und die Komödie.

51. Die attische Komödie ist das öffentliche Gewissen des athenischen Volkes gewesen. Sie begleitete das Staats- und Privatleben in allen seinen mannigfaltigen Erscheinungen und zog jede in das Licht der Öffentlichkeit tretende Person vor ihren Richterstuhl. Sie hielt streng an den alten Traditionen fest und war sowohl in den Fragen der äußeren und inneren Politik wie auf religiösem und kulturellem Gebiete konservativ, ja reaktionär gesinnt. Der entarteten Gegenwart stellte sie die goldene Vergangenheit gegenüber, in der angeblich die Politik ehrlicher, die Frömmigkeit aufrichtiger, die Sittlichkeit reiner, die Zucht größer war. Deshalb hegte sie lebhaften Argwohn gegen alle Formen der neumodischen Bildung, mochte diese in den Theorien der Naturphilosophie oder in der Aufklärung der Sophistik oder in der kunstmäßigen Beredsamkeit oder endlich in der neuen Poesie und Musik zutage treten. Schon Kratinos verspottete in der Komödie »Panoptai« (Allseher)[1]) die Welterklärungsversuche der modernen Naturforscher und stellte insbesondere den Philosophen Hippon aus Rhegion, der Thales' Lehre erneuerte, an den Pranger, indem er seine Schüler als Allwisser, als Leute, die das Gras wachsen hören, schilderte. Die Nachfolger des Kratinos richteten ihre schärfsten Pfeile gegen die Sophistik, die sie für alle Verirrungen der Neuzeit verantwortlich machten, die durch ihre Aufklärung dem Volke den Glauben geraubt, die Grundlagen der Sittlichkeit umgestürzt, die Rabulistik in die Gerichtshöfe eingeführt, die Jugend moralisch verdorben hat. Nun ist aber schon während des archidamischen Krieges unter allen Lehrern der Weisheit die populärste Gestalt Sokrates gewesen. Er führte seine Zwiegespräche nicht in geschlossenen Räumen, sondern in den allgemein zugänglichen Gymnasien und auf öffentlichen Plätzen, er widmete sich nicht nur dem Unterricht der zahlungsfähigen Jugend, sondern stellte sich jedem Mann aus dem Volke, ob hoch oder

1) Kock I 60.

niedrig, ob alt oder jung, zur Verfügung, er war als Bürger den Bürgern sowohl aus den Kriegsschlachten wie aus den Volksversammlungen und den Gerichtshöfen, wo er seinen Bürgerpflichten gewissenhaft nachkam, wohlbekannt. Seine originelle, von dem schönen Gesichtstypus der Griechen scharf abstechende Häßlichkeit prägte sich jedem Auge tief ein. Wer den Mann mit der Stulpnase, den hervortretenden Augen und dem starken Leibe[1]), den Mann, der immer barfuß ging und einen abgeschabten Mantel trug und von der Luft zu leben schien, auch nur einmal gesehen hatte, der vergaß ihn so leicht nicht. Alle diese Eigenschaften machten den Sokrates zu einer packenden Bühnenfigur. Anderseits zeigte sein Lehrverfahren eine ganze Reihe von Zügen, die in ihm einen Vertreter der neuen Geistesrichtung und Anhänger der Sophistik vermuten ließen. Wie die Sophisten hatte er den Unterricht und die Erziehung zu seinem Lebensberuf gemacht. Wie die Sophisten lehnte er die Naturforschung ab und erhob die Fragen des Menschenlebens, insbesondere die Grundsätze des sittlichen Handelns, zum Gegenstande seiner Untersuchung und seiner Lehre. Wie die Sophisten wendete er die empirisch-induktive Methode an, indem er von der Beobachtung der Einzelerscheinungen des alltäglichen Lebens ausging und daraus allgemeine Begriffe und Gesetze ableitete. Wie die Sophisten huldigte er dem Intellektualismus in der Überzeugung, daß ein klares Wissen auch ein richtiges Handeln nach sich ziehen werde. Wie die Sopisten endlich verfolgte er bei allen seinen Untersuchungen und Unterredungen praktische Zwecke, da es ihm nicht darum zu tun war, ein objektiv richtiges Weltbild zu erlangen, sondern die Menschen auf eine höhere sittliche und intellektuelle Stufe zu heben. Diese Ähnlichkeiten liegen allerdings sämtlich auf der Oberfäche. Wer auch nur ein wenig in die Tiefe stieg und um den Inhalt der Lehren sich

1) Plat. Theait. 143E. Xen. Symp. 5, 5. 2, 19. Platon vergleicht ihn wegen seiner körperlichen Häßlichkeit mit einem jener Gehäuse, die auf der aufklappbaren Vorderseite das Schnitzbild eines häßlichen Silenen zeigten und im Innern ein schönes Götterbild bargen (Symp. 215A ff.). Xenophon, der sein Symposion dem platonischen nachbildete, aber von dem Geist und Humor Platons unberührt blieb, hat auch die Schilderung von Sokrates' Häßlichkeit stark vergröbert und ins Bizarre gezogen.

kümmerte, mußte sich des schärfsten Gegensatzes zwischen Sokrates und den Sophisten bewußt werden. Aber die Komödiendichter waren entweder selbst oberflächlich oder rechneten auf die Oberflächlichkeit des Volkes und machten den heftigsten Gegner und Überwinder der Sophistik zu ihrem Vertreter.

52. Am harmlosesten und zugleich am wahrsten scheint die Zeichnung gewesen zu sein, die Ameipsias in dem »Konnos« von ihm gegeben hat. Das Stück wurde zugleich mit der »Pytine« (Flasche) des Kratinos und »den Wolken« des Aristophanes an den Dionysien 423 aufgeführt und erhielt den zweiten Preis. Wir haben den Musiklehrer Konnos schon kennen gelernt[1]), bei dem Sokrates noch als Greis mit andern Denkern in die Schule geht und dessen Unwillen er sich durch seine Ungelehrigkeit zuzieht. Sokrates erscheint[2]) hier mit einem abgetragenen Mantel, der dringend des Ersatzes bedarf und heißt »der Trefflichste unter den wenigen und der Törichste unter den vielen«[3]). Er ist zwar ein Hungerleider, aber enthaltsam und bedürfnislos, wie er ist, braucht er nicht bei reichen Leuten zu schmarotzen; im übrigen ist er ein Fluch für die Schuster, die er nie in Nahrung setzt. Auch Eupolis scheint ihn einigermaßen glimpflich behandelt zu haben. Er stellte ihn als bettelhaften Schwätzer dar, der über alles mögliche grübelt, aber nicht dafür sorgt, daß er satt zu essen habe[4]), der beim Gelage ein Trinklied singt und unterdessen eine Schöpfkanne stiehlt[5]). Unter den »Schmeichlern« des reichen Kallias konnte Eupolis ihn allerdings nicht erscheinen lassen, weil er zu bedürfnislos war und es nicht nötig hatte, sich an der reichen Herren Tisch zu drängen, aber der Dichter wußte doch den Zuschauern sein Bild vor die Seele zu zaubern, indem er seinen Lieblingsschüler, den hageren und blassen Chairephon, in den Kreis der Schmeichler aufnahm[6]). Die Komödiendichter Telekleides und Kallias[7]) verspotteten ihn als Mitarbeiter des Euripides,

1) Vgl. S. 75.
2) fr. 9 (Kock I 672).
3) D. h. er ist zugleich der größte Weise und der größte Tor.
4) fr. 352. 353 (Kock I 351).
5) fr. 361 (Kock I 355).
6) fr. 165 (Kock I 304).
7) Vgl. S. 72.

des Dichters, der von der Bühne herab das Gift der Aufklärung in die Seele des Volkes träufelte.

53. Auch Aristophanes hat den Kunstgriff, seine beiden Gegner mit einem Schlage zu treffen, angewandt und die Flachheit der euripideischen Tragödie darauf zurückgeführt, daß der Dichter sich von Sokrates die philosophischen Trivialitäten einblasen läßt[1]). Häufiger richtet der Dichter, der die Anziehung, welche Sokrates auf die Jugend ausübt, mit Bedauern bemerkt[2]), seinen Spott gegen die äußere Erscheinung, gegen den »ungewaschenen Sokrates« und macht den Leuten, welche damals in Tracht und Körperpflege die spartanische Einfachheit und Schlichtheit zur Schau trugen, den höhnischen Vorwurf, daß sie »sokratelten«.[3]) Doch das sind nur gelegentlich abgesandte Pfeile. Einen umfassenden und planvoll vorbereiteten Angriff machte Aristophanes in den »Wolken«, in denen er offenbar alles das treffen wollte, was die ganze Aufklärung, die ihm in Sokrates verkörpert schien, an Verirrungen und Auswüchsen gezeitigt hatte. Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Gang der Handlung. Der biedere athenische Bürger Strepsiades ist durch die Vornehmheit seiner adligen Gemahlin und die noblen Passionen seines Sohnes Pheidippides in Schulden gestürzt worden. Außerstande, sich auf rechtlichem Wege seiner Gläubiger zu erwehren, fällt er auf den Gedanken, daß der junge Herr die Advokatenkniffe der neuen Schule bei Sokrates lernen könnte. Da aber dieser aus Angst vor des Gedankens Blässe den Vorschlag ablehnt, macht sich der Alte selbst auf den Weg zu dem in der Nähe liegenden Haus des Sokrates. Auf sein Klopfen erscheint ein Schüler und erweckt seine höchste Spannung durch Erzählung einiger Hauptkunststücke des Meisters. Endlich öffnet sich das Grüblerhaus und Sokrates wird sichtbar, wie er oben an der Decke in einem Hängekorbe sitzt. Auf die Frage, was er tue, erklärt er:

In Lüften schweif' ich, denk' ich über der Sonne Weg,

und setzt zur Erklärung hinzu:

---

1) Frösche 1491.
2) Vögel 1554.
3) Vögel 1282.

Ich würde nie
Die himmlischen Dinge schaun in ihrer Wesenheit,
Wenn nicht der Geist hochschwebte, die Abgezogenheit
Der Idee sich einte mit der ihr wahlverwandten Luft.
Denn wollt ich am Boden haftend das Droben von unten her
Beschaun, ich fänd es nimmer. Sondern die Erde zieht
Gewaltsam an sich die dampfige Feuchte der Spekulation.
Es macht sich da dasselbe, wie bei dem Hundegras[1]).

Doch steigt er auf die Bitte des Ankömmlings zur Erde herab und fragt nach seinem Begehr. Aus der Antwort entspinnt sich ein Gespräch, in dessen Verlauf Strepsiades erfährt, daß in dieser Schule die Götter des Volks keine Geltung haben, sondern die Wolken göttliche Verehrung genießen. Diese bittet denn auch der Meister zu erscheinen, indem er an die erdumfangende Luft, an den Äther und an die Wolken selbst ein feierliches Gebet richtet. Bald ziehen die luftigen Gestalten ein und stimmen ein Lied zum Preise des attischen Landes an. Danach erklärt Sokrates dem staunenden Neuling die wunderbare Macht der neuen Göttinnen. Sie verleihen Denkkraft und Disputierkunst, Aufschneiderei und Schlagfertigkeit, sie nähren alle Vertreter der neumodischen Bildung, Weisheitslehrer, Wahrsager, Dithyrambendichter, Welterklärer; sie verursachen Regen, Donner, Blitz. Die sie bewegende Kraft ist nicht Zeus, der überhaupt nicht existiert, sondern der Wirbel des Äthers. Von ihrer Macht überzeugt, bittet sie der Alte um die Unterweisung in der Kunst, seine Gläubiger zu prellen. Sein Wunsch soll erfüllt werden, wenn er eine Aufnahmeprüfung besteht. Da er hierbei etwas Verstand zeigt, so wird er zum Vorkursus zugelassen und in das Innere des Grüblerhauses abgeführt. Es folgt die Parabase. Danach tritt Sokrates mit dem neuen Schüler wieder heraus und beginnt den Unterricht, indem er ihn in die Geheimnisse der Verslehre und des Abschnittes der Grammatik, der über den richtigen Gebrauch des Geschlechts bei Substantiven handelt, einzuführen sucht. Dem denkfaulen, rein praktisch beanlagten Strepsiades macht das wenig Ver-

1) So hat Droysen die Stelle unübertrefflich übersetzt. Die »dampfige Feuchte« gibt den physikalischen Fachausdruck *ἰκμάς* wieder. In dem letzten Verse wird des Sokrates Gewohnheit, seine Lehrsätze durch Beispiele aus dem gewöhnlichen Leben zu erläutern, vom Dichter verspottet.

gnügen. Endlich wendet sich Sokrates zu der Kunst des Betrügens, zu den Spitzfindigkeiten und Kniffen, durch die man vor Gericht der unterliegenden Sache zum Siege verhelfen könne. Anfangs zeigt der Schüler einige Verschlagenheit, aber schließlich versagt er so völlig, daß Sokrates die Geduld verliert und ihn im Stiche läßt. Dem Verzweifelten raten die Wolken, seinen Sohn herzuschicken. In der nächsten Szene gelingt es seinem energischen Auftreten, den flotten Burschen zu einem Versuche zu veranlassen. Beide begeben sich zu Sokrates, der den jungen Herrn trotz seines dreisten Auftretens annimmt und sogleich anordnet, daß er die beiden Redeweisen, die Vertreter des Rechts und des Unrechts, selbst kennen lernen soll. Sobald Sokrates und Strepsiades sich entfernt haben, treten die beiden Kämpfer auf und stürzen alsbald in wüsten Schmähungen auf einander los. Aber auf die Mahnung des Chors gehen sie zu einem geordneten Wortgefecht über. Zuerst preist der Vertreter des Rechts die alte Erziehung, die die Jugend an Sittsamkeit, Ordnung und Abhärtung gewöhnte, ihr den Sinn für Freundschaft, Naturschönheit und wahre Kunst einpflanzte und jene vaterlandsliebenden Männer heranbildete, die bei Marathon den Feind besiegten. Wer sie wählt, bleibt gesund an Leib und Seele und ist gegen die Verweichlichung und Unsittlichkeit der neuen Bildung geschützt. Dagegen feiert der Vertreter des Unrechts die Früchte der jetzigen Erziehung, die Redekunst, die Unrecht in Recht verwandeln kann, den Lebensgenuß, dem die Scham keine Grenze mehr setzt, die Skrupellosigkeit, an die kein Gefühl der Schande heranreicht. Zum Beweise weist der Sprecher auf die zahlreichen im Publikum vorhandenen Bekenner solcher Lebensauffassung hin. Diese Tatsache wirkt so überwältigend, daß sein Gegner sich für besiegt erklärt und die Flucht ergreift. Daraufhin wird der junge Pheidippides von seinem wieder erschienenen Vater dem Sokrates zur Einführung in die Rechtsverdreherei übergeben. Nach einiger Zeit erscheint Strepsiades mit einem Mehlsack auf dem Rücken, um dem Lehrer das Honorar zu zahlen und seinen Sohn wieder abzuholen. Nach der Begrüßung gibt ihm dieser sogleich eine Probe seiner soeben gelernten Spitzfindigkeit, und beide begeben sich nach Haus. Aber schon naht die Gefahr. Es kommen Gläubiger, die ihre Forderungen präsentieren. Merkwürdigerweise nimmt

nicht Pheidippides mit ihnen den Kampf auf, sondern Strepsiades, der mit Hilfe der neu gewonnenen grammatischen und physikalischen Kenntnisse ihnen nachweist, daß es unrecht sei, ein Kapital zurückzufordern oder gar Zinsen zu verlangen. Aber kaum hat er sich in das Haus zurückgezogen, da stürzt er wieder mit Wehgeschrei heraus, verfolgt von dem ihn prügelnden Sohn, der unter Anwendung der sokratischen Rabulistik zu beweisen sucht, daß er nicht nur das Recht habe, seinen Vater zu prügeln, sondern auch seine Mutter züchtigen dürfe. Das scheint dem Alten, der im Grunde eine ehrliche Haut ist, denn doch zu stark. Er beschließt, sich an den Verführern zu rächen, und steckt das Grüblerhaus in Brand.

Dies ist der Inhalt der Komödie, wie sie uns überliefert ist, aber nicht des Stückes, das 423 an den Dionysien aufgeführt wurde. Weil nämlich dies den dritten Preis erhielt, d. h. durchfiel, so wollte der Dichter sein Drama, das er für sein bestes Kunstwerk hielt[1]), zum zweiten Male auf die Bühne bringen und nahm deshalb eine Neubearbeitung vor. Er kam indessen damit ins Stocken und hinterließ das Werk unvollendet. Die Ungunst des Schicksals hat uns nun nicht das ursprüngliche Stück, sondern nur den neuen Entwurf erhalten, der nach einer Überlieferung[2]) drei Zutaten aufweist, erstens die Parabase, zweitens den Streit zwischen den Vertretern des Rechts und des Unrechts, drittens die Verbrennung des Grüblerhauses[3]). Aber eine eingehende Betrachtung des vorliegenden Stückes hat gezeigt, daß auch in den übrigen Teilen tiefgreifende Veränderungen vorliegen. Alle diese Neuerungen lassen erkennen, daß der Dichter bei der Neubearbeitung den Plan erweitert, den Angriff umfassender gestaltet hat. Während in der ersten Fassung nur die Naturphilosophie und die Sophistik in der Person des Sokrates

1) Wolken 522, Wespen 1047.

2) Hypoth. VI.

3) Wie in der ersten Fassung die Schlußkatastrophe gewesen ist, läßt sich mit Bestimmheit nicht ausmachen. Aber aus den Worten (1483) »Schön, du rätst mir, lieber das Haus der Schwätzer zu verbrennen, anstatt einen Prozeß anzuzetteln«, darf man entnehmen, daß am Schluß des ersten Dramas eine Gerichtsverhandlung gestanden hat, in der Strepsiades als Ankläger und Sokrates als Angeklagter sich gegenüberstanden.

verspottet wurden, wendet das neue Drama sich gegen die ganze neumodische Weltanschauung, und während früher Sokrates bis zum Schluß die Hauptperson war, tritt er jetzt im zweiten Teile zurück und überläßt dem Verfechter des Modernismus das Wort. Darin kommt das Urteil des Dichters über die Gründe des Mißerfolges seiner ersten »Wolken« unzweideutig zum Ausdruck. Er erkannte, daß die Darstellung des Sokrates dem Volke mißfiel und ließ deswegen im entscheidenden Augenblick eine symbolische Figur an seine Stelle treten.

54. In der Tat steht ja auch der aristophanische Sokrates mit dem wirklichen in einem schroffen Gegensatz. Gewiß, die äußeren Züge sind zum Teil dem Leben abgelauscht[1]). Stets barfuß stolziert er die Straßen entlang und wirft seine Blicke umher (362). Er ist ein Freund gebildeter Unterhaltung (358). Er unterwirft die Anlagen der Neulinge einer Prüfung, bevor er sie aufnimmt (378), und führt seine Schüler zur Selbsterkenntnis (842); ja er fordert von ihnen Lerneifer, Ausdauer, Abhärtung, Enthaltsamkeit im Essen[2]) und Trinken, in allen sinnlichen Genüssen (412), wie er selbst auf alle Bequemlichkeit verzichtet und sich ganz dem Studium widmet, das bis in die Nacht hinein dauert (173. 225). Er liebt es endlich, seine Behauptungen durch Beispiele aus dem alltäglichen Leben zu erläutern (234)[3]). Soweit ist das Porträt nach der Natur gezeichnet. Aber das Bild wird schon äußerlich durch fremdartige Züge entstellt. Der Sokrates in den »Wolken« ist infolge geistiger Anstrengung bleich (103) und hält sich Tag und Nacht in dem Grüblerhause auf. Er meidet das Baden und Waschen (835), er ist ein Prahlhans (102) und so bettelhaft arm, daß er einen Mantel stiehlt (497. 1498). Endlich, er nimmt für seinen Unterricht, wie ein richtiger Sophist, Honorar (99. 1146). Und nun gar seine Lehre! Er beschäftigt sich mit physikalischen Untersuchungen, treibt Astronomie, Geometrie, Geographie (200) und weist seine Schüler an, die Dinge über und unter der Erde zu studieren (188). Er entwickelt Theorien über die

1) Ivo Bruns, Das literarische Porträt S. 181.

2) Das V. 417 überlieferte γυμνασίων ist gewiß falsch; Diog. L. (II 27) bietet dafür ἀδηφαγίας.

3) Vgl. S. 99.

Luft und über die meteorologischen Erscheinungen, Blitz, Donner, Regen (370. 385). Ferner, er ist Atheist, verwirft die Götter der Volksreligion und betet die heilige Dreiheit[1]): Luft, Äther, Wolken (264) oder Chaos[2]), Wolken, Zunge (424) oder Atem, Chaos, Luft (627) an. Schließlich lehrt er auch die Kunst der politischen und gerichtlichen Rede (419), besonders die Advokatenkniffe (99. 738), und führt in die Kenntnis der Verskunst und Sprachlehre ein (636. 658). Dieser Sokrates sticht allerdings merkwürdig von dem wirklichen ab, der sich den Tag über in den Gymnasien und Palästren aufhielt, der gewiß nicht blaß und abgemergelt aussah, sondern gesund und kräftig war, ja zur Korpulenz neigte[3]), der sein tägliches Bad nahm, der heitere Geselligkeit liebte und einen guten Trunk nicht verschmähte[4]), der zwar kein schemenhafter Tugendheld war, aber ein Fanatiker der Wahrheit und Gerechtigkeit und der geschworene Feind aller Selbstüberhebung, der die Sophisten wegen ihrer Honorarforderung als Krämer, die mit geistigen Gütern Handel treiben, verspottete, der so gottesfürchtig war, daß er sein Tagewerk mit einem Gebet an Helios begann[5]) und bevor er seine Augen zum ewigen Schlafe schloß, seinen Freunden auftrug, dem Gotte der Heilkunst Asklepios einen Hahn zu opfern[6]), der nach den zuverlässigsten Zeugnissen[7]) sich nicht mit naturwissenschaftlichen Forschungen befaßt, sondern auf die Behandlung ethischer Fragen beschränkt hat, der endlich alle Rhetorik und alles Phrasentum haßte und mit der Gerichtsrede völlig unbekannt war[8])? Ist noch daran zu zweifeln, daß die aristophanische Komödie vom historischen Sokrates wenig mehr als die Maske geborgt hat[9])? Was der Dichter uns vor

4) Die Anrufung dreier Gottheiten begegnet schon bei Homer Il. B. 371 Λ 288 und an andern Stellen.

2) Chaos ist hier nichts anderes als Luft (Diels, Leuk. u. Dem. S. 108 Anm. 38).

3) Xen. Symp. 2, 19. Diog. L. II 22.

4) Plat. Symp. 173 A 223 D.

5) Plat. Symp. 220 D.

6) Plat. Phaidon 114 A.

7) Plat. Apol. 19 C 26 D. Xen. Mem. I 1, 11. Arist. Metaph. I 6. 987 b 1 De part. an. I 1. 642 a 28.

8) Plat. Apol. 17 B. D.

9) So urteilt H. Diels in dem Aufsatz »Leukipp und Demokrit« (Verh. der 35. Philologen-Vers.) S. 106. Anderer Ansicht ist Bruns, Lit. Port. S. 184.

Augen führt, ist in der Tat eine häßliche Karikatur, ein phantastisches Mischwesen, das von Sokrates außer dem Namen nur einige äußerliche Züge angenommen hat, aber die geistige Physiognomie zweier ganz anders gearteter Denker jener Zeit trägt, des Naturphilosophen Diogenes von Apollonia und des Sophisten Protagoras von Abdera. Daß auf das Konto des Protagoras die Advokatenkniffe und die grammatischen Spielereien zu setzen sind, braucht nicht mehr dargetan zu werden. Gegen Diogenes richtet sich alles, was zur Verspottung der Naturforschung und der Freigeisterei [1]) zusammengetragen wird. Denn dieser Philosoph bildete, auf Anaximens und Anaxagoras fußend, eine eigentümliche Theorie aus, nach der die Luft nicht nur der Urstoff aller Dinge, sondern auch das göttliche Prinzip der Welt, der Ursprung alles Lebens und aller Bewegung ist. Wir begreifen nun, warum der Philosoph von der massigen Erde entrückt und ganz in das Lebenselement versetzt wird, das nach Diogenes um so mehr die Denktätigkeit fördert, je dünner und trockener es ist, wir begreifen, warum er den leuchtenden Äther, das Chaos, den Nebel, den Atem, alles Erscheinungsformen der Luft, anruft, warum er den Wolken, den sichtbarsten Luftgestalten, göttliche Kräfte zumißt [2]).

Aber wie hat Aristophanes es wagen können, eine solche Chimaira den Athenern als Sokrates zu präsentieren? War er von der Wahrheit seiner Sokratesfigur überzeugt, oder hat er den Athenern etwas vorgetäuscht? Die Frage ist nicht mit einem einfachen Ja oder Nein zu beantworten, sondern verlangt eine feinere Unterscheidung. Aristophanes wollte in Sokrates den Typus eines Aufklärers zeichnen; denn er haßte die Aufklärung in jeder Form, mochte sie sich in die Dichtkunst des Euripides oder in die Naturerklärung der Physiker oder in die Populärwissenschaft der Sophisten oder in den Rationalismus des Sokrates kleiden. In allen diesen Bestrebungen sah er nur Erscheinungsformen der einen Geistesrichtung, welche dem Volke den alten Glauben und die alte Einfalt rauben wollte. Und wenn wir bedenken, daß noch 24 Jahre später ein Anytos nicht imstande war, Sokrates von

1) Er ist deswegen auch angeklagt worden (Diels Vors. I[3] 328).

2) Diels, Leukipp und Demokrit S. 107.

den Sophisten zu trennen, daß Platon immer von neuem seinen Lehrer im Kampf mit einem Sophisten darstellte, um dem Volke den Gegensatz vor Augen zu führen, so wird es nicht allzu verwunderlich erscheinen, daß Aristophanes ihn mit der Sophistik auf eine Linie stellte. Sicherlich hat er gewußt, daß Sokrates nicht die Rabulistik und die grammatischen Spielereien des Protagoras sich zu eigen machte. Aber er trug kein Bedenken, bei der Übereinstimmung der Grundanschauung ihm einige fremde Züge zu leihen, um dadurch das ganze hohle Treiben der Sophistik an den Pranger zu stellen. Das heißt freilich mit dem guten Ruf und dem Leben eines Mitbürgers ein frevelhaftes Spiel treiben. Allein was galt in jener Zeit ein Menschendasein, wenn es sich um ein Lebensprinzip handelte? Nun hat er aber Sokrates nicht nur zum Vertreter der Sophistik, sondern auch zum Anhänger der neuen Welterklärungstheorie gemacht. Wie erklärt sich das? Zunächst ist zu bemerken, daß Sokrates sich tatsächlich anfangs mit naturwissenschaftlichen Studien beschäftigt und von seinem Lehrer Archelaos eine Theorie wenn nicht angenommen so doch jedenfalls kennen gelernt hat, die mit der von Diogenes vertretenen Auffassung nahe verwandt war. Alsdann werden wir noch sehen, daß in den religiösen Anschauungen zwischen Diogenes und Sokrates eine grundsätzliche Übereinstimmung herrschte, insofern jeder von ihnen aus der zweckmäßigen Welteinrichtung auf einen denkenden Urheber schließen zu müssen glaubte. Es ist also begreiflich, daß Aristophanes seinem Sokrates auch die physikalische Theorie des Diogenes aufbürdete; aber freilich die bizarre Karikatur ist nur aus der Skrupellosigkeit der attischen Komödie ersklärlich.

So kam denn diese Mischgestalt zustande, die zwar die äußere Physiognomie des wirklichen Sokrates zeigte, aber von seiner geistigen Eigenart nichts enthielt. Das Publikum lehnte denn auch das Stück ab, nicht aus ästhetischen Gründen, wie man wohl gemeint hat[1]), sondern weil es die Verzerrung des ihm wohlbekannten Sokrates mißbilligte. Ein großer Teil hatte mit ihm vor Poteidaia gelegen, ein anderer ein halbes Jahr vorher bei Delion seine Unerschrockenheit bewundert, Hunderte hatten ihn auf der Straße beobachtet. Diese kannten ihn alle

1) Bruns a. a. O. S. 199.

etwa so, wie Ameipsias ihn darstellte, als einen Hungerleider, der aber nicht bei reichen Leuten schmarozte wie Protagoras und andere, als einen klugen Mann, der indessen nicht verstand, sein Wissen zu verwerten, als einen Moralprediger, der zwar öfters lästig fallen konnte, aber kaum gefährlich war. Darum hat das Stück damals den erhofften Eindruck nicht gemacht. Damit war freilich seine Wirkung noch nicht erschöpft. Es wurde herausgegeben und von vielen gelesen, anfangs nur mit ästhetischem Interesse, später aber, nach der politischen und moralischen Entartung des Volks und nach der Auflösung aller Bande der Staatsordnung, mit dem Argwohn, ob Aristophanes nicht doch mit manchen Anschuldigungen recht habe. Jedenfalls war es Platons Meinung, daß die aristophanische Verleumdung zu dem Todesurteil mehr beigetragen habe als die Beschuldigungen der drei Ankläger[1]).

IX. Der Wirkungskreis.

55. Über den Anlaß zu seiner Lehrtätigkeit gibt der platonische Sokrates eine sehr merkwürdige und daher stark umstrittene Erklärung ab. Er sagt[2]) nämlich, daß das delphische Orakel auf die Anfrage seines Freundes Chairephon, ob jemand weiser sei als Sokrates, geantwortet habe, es gebe keinen, der den Sokrates an Weisheit übertreffe[3]). Um nun zu erfahren, was der Gott damit sagen wolle, habe er beschlossen, die Weisheit der Menschen einer Prüfung zu unterwerfen, und habe zunächst mit einem Politiker, der allgemein für weise galt, ein Gespräch angeknüpft, wobei sich dann herausstellte, daß dieser zwar sich selbst und anderen als weiser Mann erschien, in der Tat es aber nicht war. Als jedoch Sokrates ihn davon zu überzeugen versuchte, habe er sich bei ihm und vielen Zuhörern verhaßt gemacht. Und im Weggehen habe er sich gesagt, daß sie beide zwar nichts Ordentliches wüßten, er selbst aber doch insofern überlegen

1) Apol. 18 B.

2) Plat. Apol. 20 E f.

3) Diog. L. II 37 gibt die Antwort in einem (später erdichteten) Trimeter

ἀνδρῶν ἁπάντων Σωκράτης σοφώτατος,

Suidas s. v. *σοφός* sogar in zwei Trimetern

σοφὸς Σοφοκλῆς, σοφώτερος δ' Εὐριπίδης,
ἀνδρῶν δὲ πάντων Σωκράτης σοφώτατος.

sei, als er das, was er nicht wisse, auch nicht zu wissen glaube, während der Mann nichts wisse und dabei sich einbilde, etwas zu wissen. Dieselbe Erfahrung habe er auch bei allen andern gemacht, die er auf Veranlassung des Gottes prüfte. Es stellte sich heraus, daß alle nichts Rechtes wußten, aber die Männer, die im Rufe hoher Weisheit standen, gerade die beschränktesten waren, während die schlichteren Leute sich der Belehrung zugänglicher zeigten. Doch fehlte es allen an Selbsterkenntnis und Klarheit über die Beweggründe ihres Handelns. Davon die Menschen zu überzeugen und sie dahin zu bringen, daß sie selbst sich über ihr Tun Rechenschaft geben, habe er zu seiner Lebensaufgabe gemacht, und er glaube damit den Willen des delphischen Gottes zu erfüllen.

Welche Bewandtnis hat es mit dem Orakelspruch? Es sind Stimmen laut geworden, welche seine geschichtliche Wahrheit bezweifeln und ihn für eine Erfindung Platons erklären [1]). Allein die unmittelbar vorangehende Erklärung [2]) des Redners, daß er die lautere Wahrheit sagen wolle, die Bezugnahme auf das Zeugnis des Chairekrates, des Bruders des damals schon verstorbenen Chairephon, die genaue Bezeichnung Chairephons nach seinem Charakter und seiner politischen Partei, alles dies ist geeignet, die Zweifel an der Geschichtlichkeit des Orakels zu zerstreuen. Dann erwächst aber dem Verständnis eine eigentümliche Schwierigkeit. Sokrates sagt, daß er durch den Ausspruch des delphischen Gottes zu seiner Menschenprüfung angeregt sei [3]). Aber setzt nicht umgekehrt das Orakel die Ausübung der Lehrtägkeit voraus? Sokrates muß sich doch schon bedeutendere Verdienste erworben, muß schon deutliche Proben seiner Weisheit abgelegt haben, ehe Chairephon wagen konnte, seine Anfrage an die Pythia zu richten und ehe die delphischen Priester die ehrenvolle Erklärung abgaben. Es scheint also, als ob Platon das zeitliche und kausale Verhältnis des Orakelspruchs und der Lehrtätigkeit geradezu umgekehrt und die Folge zur Ursache gemacht habe. So lauten in der Tat fast alle Ansichten, die über diese Frage geäußert worden sind. Und doch klingt es sehr unwahrscheinlich, daß Platon in

1) Vgl. Zeller II a [4] 52, 4.
2) 20 D.
3) Apol. 21 B 33 C.

einer für Sokrates so bedeutsamen und allen Schülern bekannten Sache sich eine willkürliche Deutung gestattet habe. Es handelt sich hier ja nicht um einen philosophischen Lehrsatz, der eine verschiedene Auslegung finden kann, weil er in dem Kopf jedes Schülers sich eigenartig spiegelt, es handelt sich vielmehr um eine Tatsache aus dem Leben des Meisters, die gewiß von den Schülern vielfach besprochen worden ist. Hier war eine eigenmächtige Änderung von vornherein unmöglich. Wir müssen also die Lösung des Rätsels auf einem andern Wege versuchen, und werden sie nur dann finden, wenn wir genau beachten, was Sokrates eigentlich sagt. Er erklärt ja nicht, daß er durch den Spruch überhaupt zu seiner Berufsarbeit angetrieben sei, sondern nur, daß er deswegen sich der Prüfung der Menschen und der Feststellung ihrer Weisheit zugewandt habe. Er hatte also tatsächlich schon vor der Anerkennung durch den delphischen Gott seine Lehrtätigkeit ausgeübt, aber stets in einem engeren Kreise von Schülern und Freunden, mit denen er sich in Gymnasien und Ringschulen traf. Erst nachdem er hier eine segensreiche Wirksamkeit entfaltet und viele jugendliche Geister an sich gezogen hatte, darunter auch seinen schwärmerischen Verehrer Chairephon, erfolgte auf Anfrage und Veranlassung dieses Schülers jener Orakelspruch, der auf Sokrates einen gewaltigen Eindruck machen mußte. Denn wie er noch in den volkstümlichen Vorstellungen von der göttlichen Fürsorge für die Menschen lebte, so erkannte er in dem Orakel eine Billigung seiner Tätigkeit und ließ sich dadurch bestimmen, nunmehr über den Kreis seiner Schüler und Anhänger hinauszugehen und unter das Volk zu treten. Wenn er sagt, er habe untersuchen wollen, ob der Gott mit seiner Erklärung recht habe, so ist das natürlich nur eine dem Verständnis seiner Zuhörer angepaßte Redewendung, denen er sich scheute zu sagen, daß er aus der Antwort des Gottes die Verpflichtung schöpfte, seine Lehrkunst dem ganzen Volke zugute kommen zu lassen.

56. Ist diese Deutung des Orakelspruches richtig, so haben wir zwei Wirkungskreise zu unterscheiden, einen engeren und einen weiteren. Der eine umfaßt seine näheren Freunde, meist junge Leute aus wohlhabenden Familien[1]),

1) Plat. Apol. 23 C; doch gab es unter ihnen auch unbemittelte. wie Antisthenes, Aristodemos, Apollodoros (vgl. Symp. 173 B. C.)

der andere wird von dem ganzen athenischen Volke gebildet. Viele Jahre, mindestens bis zu der Zeit, wo die »Wolken« aufgeführt wurden [1]), beschränkte er seine Lehrtätigkeit auf den engen Schülerkreis; als aber der delphische Gott seine Anerkennung ausgedrückt hatte, trat er in breiter Öffentlichkeit als sittlicher Reformer auf, natürlich in Begleitung seiner Jünger. Und er scheint seine Zeit in der Weise eingeteilt zu haben, daß er am Morgen des Tages in einer Säulenhalle der Stadt oder in einem Gymnasium, am liebsten in dem östlich der Stadt gelegenen Lykeion, oder auch in einer der zahlreichen Ringschulen [2]), wo die Knaben und Jünglinge ihre körperlichen Übungen vornahmen, mit seinem Freundeskreis sich aufhielt, aber zu der Zeit, wo der Marktverkehr stattfand, also von 10 bis 12 Uhr vormittags, auf dem Marktplatz sich bewegte und den ganzen Nachmittag überall dort zubrachte, wo er die meisten Menschen zu treffen hoffte [3]).

Welche pädagogische Kunst gehörte dazu, so vielen Menschen gegenüber den richtigen Ton zu treffen, Menschen, die verschieden waren an Alter, Stellung, Beruf, Begabung, Wissen! Schon in dem engeren Kreise herrschte eine bunte Mannigfaltigkeit. Gewiß fühlten sich die meisten durch das ehrliche Streben, sich geistig und sittlich zu vervollkommnen, zu ihm gezogen. Aber da gab es auch solche, die hier praktische Klugheit, Redegewandtheit, Schlagfertigkeit zu lernen hofften, andere wieder, geniale aber leichtlebige Naturen, ließen

1) Aristophanes weiß weder etwas von dem Orakel noch von Sokrates' öffentlicher Tätigkeit.

2) Die Palaistra oder Ringschule war eine Anstalt, in der sich die Jünglinge im Ring- und Faustkampf ausbildeten, das Gymnasion eine größere, oft prächtig ausgestattete Anlage, zu der außer der Ringschule noch eine Rennbahn und ein Gebäude mit verschiedenen Räumen, Säulenhallen und Höfen gehörte. In Athen gab es mehrere Ringschulen und drei Gymnasien: das Lykeion, die Akademia und das Kynosarges. Nach den einleitenden Worten im »Euthyphron« hielt Sokrates sich meist im Lykeion auf. Dies ist auch der Schauplatz des im »Euthydem« wiedererzählten Gesprächs. Im Anfang des »Lysis« will S. von der Akademia nach dem Lykeion gehen. Im »Charmides« spielt die Szene in der Palaistra des Taureas, die in der Nähe des Areopags lag, im »Lysis« in einer Palaistra unweit des Kynosarges an der Quelle des Baches Panops, im »Laches« in einer nicht näher bezeichneten Palaistra.

3) Xen. Mem. I 1, 10.

sich durch den dämonischen Zauber der großen Persönlichkeit anlocken und suchten in ihrem Umgang hauptsächlich ästhetischen Genuß. Deshalb geschah es nicht selten, daß Sokrates unphilosophische Köpfe nach einer Prüfungszeit aus dem Kreise verwies und zu andern Lehrern, besonders gern zu seinem Freunde Prodikos, schickte[1]). Manche, die bei näherem Verkehr eine Enttäuschung erlebten und nicht das fanden, was sie suchten, sprangen selbst ab. Hatten sie auf eine schnelle Aneignung nützlicher Kenntnisse und Fertigkeiten gehofft, so hörten sie von ihm, daß die erste und notwendigste Bedingung eines erfolgreichen Strebens Sittenreinheit sei und daß große geistige Kräfte ohne besonnene Lebensführung mehr Schaden als Nutzen stiften[2]). Viele, die seinen Umgang zu ihrem Vergnügen aufsuchten, mußten bald merken, daß er an jeden Schüler ernstliche Anforderungen stellte und die ganze Seele beanspruchte. Sie haben meist mit großem Enthusiasmus sich ihm angeschlossen, sind dann aber seiner Erziehung müde geworden und wieder den eigenen Weg gegangen. Empfand später solch junger Mensch Reue und suchte von neuem Anschluß an Sokrates, so war dieser sehr vorsichtig und ließ sich gern von seinem Daimonion bei der Aufnahme leiten[3]).

57. Allmählich aber schälte sich aus dieser fließenden und nur lose zusammenhängenden Gesellschaft ein fester Kern von Anhängern und Verehrern heraus, die zwar auf kein bestimmtes Programm, auf kein philosophisches Dogma schworen, aber in der Persönlichkeit ihres Herrn und Meisters einen unverrückbaren Mittelpunkt hatten. Viele von ihnen, besonders aus der späteren Zeit, sind uns bekannt, davon einige nicht nur dem Namen nach, sondern auch in ihrer Denkrichtung. Da ist zunächst der brave Kriton, der Alters- und Gaugenosse des Sokrates, kein philosophischer Kopf, aber ein Mann von sittlicher Größe, der seinem Freunde manche Lebenssorgen abgenommen hat. Da ist ferner der stürmische Chairephon[4]) und sein wenig friedfertiger Bruder Chairekrates[5]), weiter der Gefühlsmensch Apollodor, der bei dem Tode des Meisters

1) Plat. Theait. 151 B.
2) Xen. Mem. IV 3.
3) Theait. 151 A.
4) Plat. Apol. 21 A.
5) Xen. Mem. II 3.

völlig zusammenbrach [1]). Weiter sind zu nennen des Perikles Neffe Alkibiades und Platons Vetter Kritias [2]), beides geniale Naturen, aber von solcher Zügellosigkeit, daß jede Erziehungskunst an ihnen versagte. Der hausbackene Xenophon leitet zu den Philosophen über. Allen voran steht hier Platon, der allein die Gedanken des Meisters in ihrer ganzen Tiefe erfaßt und alle von ihm ausgestreuten Keime zu reichster Entfaltung gebracht hat. An ihn reihen sich Aischines, der kunstvolle Darsteller sokratischer Gedanken [3]), Eukleides von Megara, der eleatische Vorstellungen mit der Sokratik verband, ferner der Lieblingsschüler des Meisters, der junge Phaidon aus Elis, endlich der sittlich strenge Antisthenes, der Gründer der kynischen Schule, welcher die Bedürfnislosigkeit, und der gewandte und lebenskluge Aristippos, welcher den Genuß zum Lebensprinzip machte. In der Tat eine bunte Reihe merkwürdiger Gestalten, die mit wenigen Ausnahmen ihren besten Lebensgehalt von Sokrates herleiteten und nach seinem Tode nichts wollten, als in Wort und Schrift, im Leben und im Sterben sein geistiges Vermächtnis erfüllen. Das ist nur erklärlich, wenn wir die Vertraulichkeit und Innigkeit beachten, mit der Meister und Schüler verkehrten. Wie er von seinen Freunden die volle Hingabe forderte, so schenkte er auch jedem sein ganzes Herz. Er nahm an allen Bestrebungen und Sorgen des einzelnen den lebhaftesten Anteil und griff in jeder Notlage mit Rat und Tat helfend ein. Er versöhnte feindliche Brüder miteinander [4]), er verschaffte einem Verarmten eine neue Erwerbsquelle [5]), er veranlaßte die wohlhabenden Anhänger zur Unterstützung eines Notleidenden [6]), er erörterte mit jungen Freunden die Bedingungen des staatsmännischen Berufs [7]). Dafür besaß er denn auch das unbeschränkte Vertrauen seiner Jünger, die alle ihre Anliegen ihm ans Herz legten und ihn wie einen Vater verehrten. Um von diesem Vertrauensverhältnis eine Vorstellung zu gewinnen, braucht man nur die liebliche Szene zu lesen, die

1) Plat. Phaidon 117 D.
2) Die Väter beider, Glaukon und Kallaischros, waren Brüder.
3) Vgl. S. 74.
4) Xen. Mem. II 3.
5) Mem. II 7 f.
6) Mem. II 5, 1.
7) Mem. III 6. 7.

sich an einem frühen Morgen zwischen Sokrates und seinem jungen Freunde Hippokrates abspielt[1]), wie dieser zu dem noch schlafenden Meister mit der Nachricht stürzt, daß Protagoras vor kurzem angekommen sei, und dann sich am Fußende des Bettes niedersetzend treuherzig erzählt, daß er am Tage zuvor nicht habe zu ihm kommen können, weil ihm sein Sklave Satyros entlaufen sei. Er habe zwar die Absicht gehabt, es dem Sokrates mitzuteilen, daß er dem Flüchtling nachsetzen werde, habe es aber in der Eile vergessen. Als er nun von der Verfolgung zurückgekehrt sei und im Kreise der Seinigen das Abendessen eingenommen habe, da sei ihm von seinem Bruder mitgeteilt worden, daß Protagoras angekommen sei. Und er habe sogleich dem Sokrates die Nachricht überbringen wollen, aber da es schon spät in der Nacht war, so habe er bis zum Morgen gewartet. Die Bitte, ihn dem gefeierten Sophisten zuzuführen, gibt dann den Anstoß zu einem Gespräch, in dem Sokrates Wasser in den schäumenden Wein gießt. So wurden ihm von seinen Freunden alle großen und kleinen Tageserlebnisse mit kindlichem Vertrauen mitgeteilt, sein Rat, seine Hilfe überall in Anspruch genommen. Deshalb ist es wohl begreiflich, daß manche Väter voll Neid und Ärger dem Sokrates den Vorwurf machten, daß er ihnen die Herzen ihrer Söhne entfremde[2]), und der gefährlichste von den drei Anklägern, Anytos, hat sich, wie es scheint, hauptsächlich durch den Verdruß über den Verkehr seines Sohnes mit Sokrates zu dem unheilvollen Schritt hinreißen lassen[3]).

58. Entsprechend diesem herzlichen Verhältnis zwischen dem Meister und seinen Jüngern hat das tägliche Beisammensein des Kreises ganz den Charakter des Familienlebens angenommen. Die Freunde hielten nicht selten gemeinsame Mahle, sei es, daß sie sich zu einem Picknick vereinigten[4]), sei es, daß sie eingeladen wurden[5]); sie verkehrten den Tag über in anregendem Gespräch, indem Sokrates seine dialektisch-ethischen Erörterungen entweder an ein Tagesereignis oder an die

1) Plat. Prot. 310 B.
2) Xen. Mem. I 2, 49 Apol. 20. Vgl. auch Aristoph. Wolken 1407 f.
3) Xen. Apol. 29.
4) Xen. Mem. III 14.
5) ibid. I 3 6.

Prüfung eines Neulings anknüpfte oder auch ihnen die Lektüre eines Dichters, insbesondere Homers oder Hesiods, zugrunde legte[1]). Auch die Sophisten haben schon ihre Belehrungen an die Dichterlektüre angeknüpft. Aber wie sich die sokratische Interpretation von der sophistischen unterscheidet, zeigt uns Platon im »Protagoras«[2]) durch die Erklärung eines Gedichtes des Simonides. Während Protagoras hier an den Worten des Dichters in kleinlicher Weise Kritik übt und einen Widerspruch aufzudecken sucht, bemüht sich Sokrates, den Grundgedanken und die Tendenz[3]) des Gedichtes darzulegen. Er irrt zwar in einzelnen Auffassungen, er tut auch dem Dichter Gewalt an, wenn er seine eigene Lehre, daß niemand freiwillig Unrecht tue, in das Gedicht hineinlegt[4]); trotzdem bedeutet sein Versuch, durch Betrachtung des Gedankenganges den Ideengehalt des Gedichtes herauszuholen, gegenüber der sophistischen Silbenstecherei einen großen methodischen Fortschritt.

So hat er es erreicht, seine Gefolgschaft auf einen hohen geistigen und sittlichen Standpunkt zu erheben und vor allem eine Unsitte fernzuhalten, die damals in Griechenland weit verbreitet war, die Knabenliebe. Von der griechischen Anschauung ausgehend, daß körperliche Schönheit und geistige Beanlagung sich gern paaren, hat er selbst mit Wohlgefallen sein Künstlerauge auf wohlgestalteten Jünglingen ruhen lassen und seine Kunst am liebsten an »begabten und schönen«

---

1) Xenophon (Mem. I 6, 14) läßt ihn sagen: »Auch die Geistesschätze, welche die alten Weisen uns in Büchern hinterlassen haben, nehme ich mit meinen Freunden vor, und wenn wir darin etwas Gutes finden, so holen wir es heraus und halten es für einen großen Gewinn, uns gegenseitig fördern zu können«. Daß unter den Weisen hauptsächlich die alten Dichter zu verstehen sind, beweist die um 393 erschienene Anklageschrift des Polykrates, gegen die Xenophon seinen Meister (Mem. I 2, 56 ff.) in Schutz nimmt. Wir erfahren aus dieser Verteidigung, daß Polykrates den Vorwurf gegen Sokrates geschleudert hat, er habe aus den namhaftesten Dichtern die schlimmsten Stellen ausgewählt und durch ihre Erläuterung seine Anhänger verdorben. — Über Polykrates wird später noch zu sprechen sein.

2) 339 A ff.

3) 344 B heißt es *τὸν τύπον αὐτοῦ τὸν ὅλον διεξέλθωμεν καὶ τὴν βούλησιν.*

4) U. von Wilamowitz, Das Skolion des Simonides an Skopas (Sappho und Simonides S. 159 ff.). Nestle, Plat. Prot. S. 32.

jungen Menschen[1]) geübt. Auch er war ein Kind seiner Zeit, und wenn auch seine Liebesbekenntnisse immer scherzhaft gemeint sind[2]), so ist er doch von erotischen Empfindungen nicht ganz frei gewesen. Aber wie tapfer er jede unnatürliche Neigung unterdrückt hat, wie wenig auch die ausgeklügeltsten Verführungskünste auf ihn Eindruck machten, das hat Platon durch den Mund des trunkenen Alkibiades uns anschaulich geschildert[3]). Und er begnügte sich nicht, durch sein edles Beispiel auf die Freunde zu wirken, sondern benutzte jede passende Gelegenheit, die herrschende Unsitte mit den schärfsten Waffen zu bekämpfen, die Tugendsamen zu warnen und die Lasterhaften an den Pranger zu stellen[4]) Dieses energische Vorgehen ist für sein Leben insofern wichtig geworden, als er dadurch einen Schüler in einen erbitterten Feind verwandelt hat. Der geniale, aber sittenlose und gesinnungsrohe Kritias soll, seitdem er von Sokrates wegen seiner erotischen Leidenschaften scharf getadelt worden war, seinen Lehrer gehaßt und während der Herrschaft der Dreißig auch seinen Haß an ihm kräftig ausgelassen haben[5]). Um so unbilliger ist es gewesen, daß in Polykrates' Anklageschrift ihm nicht nur die Leichtfertigkeiten des Alkibiades, sondern auch die Rohheiten des Kritias aufs Konto gesetzt wurden. Aber diese vereinzelten Wolkenschatten vermögen den strahlenden Sonnenschein, der auf dem Leben dieses Schülerkreises liegt, kaum zu trüben. Dankbarkeit und Verehrung, geistvolles Verständnis und reines Streben vereinigten sich, um den Meister im Verkehr mit seinen Schülern das höchste Menschenglück empfinden zu lassen und ihn mit der Zuversicht zu erfüllen, daß er nicht umsonst gelebt habe. Was aber seine Schüler empfanden, das erfahren wir aus dem Selbstbekenntnis, welches Platon dem Alkibiades in den Mund legt[6]). Mit der Offenheit eines Halbberauschten erzählt dieser, in welchen Taumel der Verzückung sein Herz durch Sokrates versetzt werde, wie er oft zu Tränen gerührt und mit solcher Erbitterung gegen sich selbst erfüllt werde, daß ihm das

1) Plat. Theait. 210 D.
2) Plat. Prot. 309 A, Symp. 213 C 216 D. Xen. Mem. IV 1. 2.
3) Plat. Symp. 217 A f.
4) Xen. Mem. I 3, 8 f.
5) ibid. I 2, 29 f.
6) Plat. Symp. 215 D.

Leben nicht mehr lebenswert erscheine. Und doch seien seine Worte süße Sirenenklänge, vor denen man sich nur retten könne, wenn man sich wie Odysseus die Ohren verstopfe und schleunigst das Weite suche. Sonst sitze man Tag um Tag bei ihm, bis man alt und grau werde. Sokrates allein habe bei ihm etwas erreicht, was jeder für unmöglich gehalten hätte, er habe nämlich in ihm das Gefühl der Scham erweckt. Freilich sei seine Besserung niemals von Dauer. Wenn er von ihm fern sei, so lasse er sich immer wieder von seiner Eitelkeit fortreißen. Und dann schäme er sich, seinem Mahner vor die Augen zu treten. Und oft wünsche er, ihn nicht mehr unter den Lebenden zu sehen. Sollte dies aber eintreten, so werde er gewiß sich noch mehr grämen. Kurz und gut, er wisse nicht, was er mit diesem Menschen anfangen solle.

59. Hingegen scheinen die Erfahrungen, welche er in dem größeren Wirkungskreise gemacht hat, weniger gut gewesen zu sein. Und das ist bei der Art seiner Menschenprüfung nicht verwunderlich. Wer den Politikern nachweist, daß sie zwar in den Augen vieler Menschen und am meisten in ihren eigenen kluge Leute seien, in Wirklichkeit aber es nicht sind, wer die Dichter zu überführen sucht, daß sie nicht mit klarem Bewußtsein, sondern im Taumel der Begeisterung dichten und auf Grund dieser Kunst vieles zu wissen glauben, was sie nicht wissen, wer den Handwerkern vorhält, daß sie durch ihre Fachkenntnisse sich zum Selbstbewußtsein und zu der Einbildung verleiten lassen, auch über die wichtigsten Staatsangelegenheiten ein Urteil zu haben, der muß allerdings dessen sicher sein, daß er manches Samenkorn des Verdrusses und Hasses ausstreut. Und wenn solche Unterhaltungen nun gar im Beisein der Schüler sich abspielen und diese dann womöglich anfangen [1]), auf eigene Hand Gespräche anzuknüpfen und die guten Leute bloßzustellen, so war es unausbleiblich, daß sich der Stolz des athenischen Bürgers aufbäumte und er den Menschen haßte, der ihn lächerlich machen wollte. Denn die schwächste Seite des Durchschnittsmenschen ist nun einmal die Eitelkeit. Wird er an dieser Stelle verletzt, so können leicht allerlei böse Instinkte rege werden. Des Sokrates Streben war aber gerade

1) Plat. Apol. 23 C.

darauf gerichtet, alle Schleier der Selbsttäuschung zu zerreißen und das Menschenantlitz in seiner ganzen Natürlichkeit und Armseligkeit zu zeigen.

Anderseits muß man doch annehmen, daß im athenischen Volke trotz des furchtbaren Verfalls, den es im peloponnesischen Kriege erlitten hat, immer noch ein gut Teil gesunden Sinnes vorhanden gewesen ist, der die sittliche Größe dieses Mannes und sein ehrliches, selbstloses Streben wenigstens leise ahnte, und man darf dies sogar mit einiger Sicherheit aus der Verteilung der Stimmen bei der Verurteilung schließen. Denn trotz des persönlichen Einflusses der drei Ankläger, besonders des Anytos, trotz der in Athen bei solchen Prozessen üblichen Agitation, trotz des herausfordernden Tones der Verteidigungsrede ist das Schuldig nur mit einer Majorität von 60 Stimmen ausgesprochen worden; darin liegt doch wohl ein Beweis, daß die Feindschaft des Volkes gegen ihn nicht so stark und so weit verbreitet gewesen sein kann, wie man nach Platon annehmen müßte. Auch in dem größeren Schülerkreise hat er gewiß manches Entgegenkommen, vielleicht auch Verständnis gefunden, am meisten, wie es scheint, in den Volksschichten, aus denen er selbst stammte. Denn er zog schließlich jeden, ob arm oder reich, ob hoch oder niedrig, in seinen Bann. Mit einer kleinen Schülerzahl beginnend, hat er seinen Wirkungskreis immer mehr erweitert, bis er alle Schichten des Volkes seinem erzieherischen Einfluß unterwarf. Um diese gewaltige Erziehungsaufgabe zu erfüllen, mußte er über ganz eigenartige Geisteskräfte verfügen. Diese wollen wir im nächsten Kapitel kennen lernen.

X. Die Persönlichkeit.

60. Xenophon macht an einer Stelle der Memorabilien [1]) die vortreffliche Bemerkung, daß alle guten Lehrer nicht nur weise Lehren erteilen, sondern auch durch ein vorbildliches Leben auf ihre Schüler einwirken. So habe Sokrates über die Tugend und alle Fragen des Menschenlebens stets fesselnd gesprochen, er habe aber auch selbst als Muster menschlicher Vollkommenheit allen vor Augen gestanden. Damit sind in

1) I 2, 17.

der Tat die beiden Erziehungsmächte, die bei jedem großen Erzieher sich als wirksam erweisen, klar und bestimmt bezeichnet, es sind die Lehre und das Vorbild. Der Erzieher darf sich nicht begnügen, die Sittengebote aus den Wolken herab zu verkünden, er muß sie auch auf der Erde vorleben. Dazu gehört aber eine charaktervolle Persönlichkeit, die hoch genug steht, um als Ideal gelten und zur Nachahmung reizen zu können, die aber von dem gewöhnlichen Menschenmaß sich nicht zu weit entfernen und dem Schüler nicht unerreichbar erscheinen darf. In dem Wesen des Sokrates waren nun die göttlichen und menschlichen Elemente so harmonisch gemischt, daß schon seine Naturanlage ihn zum Erzieher bestimmt zu haben scheint. Er war nicht etwa das schemenhafte Tugendideal, wofür er bei uns lange Zeit gehalten wurde, nicht der sittliche Übermensch, den niemand einer Sünde zeihen kann, sondern ein Mann von Fleisch und Blut, ein echter Athener, der allen Freuden des Lebens sein Herz öffnete, der in heiterer Gesellschaft gern seine frohe Laune und seinen attischen Witz entfaltete, der es auch nicht verschmähte, zuweilen die ganze Nacht beim Zechgelage zu verbringen. Da gab es keine unnahbare Hoheit, die die Vertraulichkeit der Schüler hätte verscheuchen können, keine Gottähnlichkeit, die wohl Bewunderung, aber keine Wärme einzuflößen vermag. Sein Wesen wurzelte vielmehr tief im Mutterboden des Volkes und weist sogar deutlich die Charakterzüge der gesunden Gesellschaftsschicht auf, der seine Familie angehörte. Nicht nur Xenophon, der vielleicht von der eigenen Nüchternheit dem Bilde des Meisters unwillkürlich etwas mitgeteilt hat, sondern auch Platon verleiht ihm eine gewisse Phantasielosigkeit und Pedanterie, die gern am Kleinen hängen bleibt und von der Regel in keinem Falle abweicht. Wenn Sokrates immer wieder von dem Einfachsten und Gemeinverständlichsten ausging und an dem Beispiel von Lasteseln, Schmieden, Schustern und Gerbern jedesmal mit denselben Ausdrücken die Richtigkeit des aufgestellten Satzes erläuterte[1]), so erschien das vielen kleinlich und verächtlich. Und wenn er erklärte, daß er nicht ins Freie hinausgehe, weil er von den Feldern und Bäumen nichts lernen könne[2]), wenn er an den Dichtern tadelt, daß sie sich von

1) Plat. Symp. 221 E. Gorg. 490 C.
2) Phaidr. 230 D.

der Begeisterung fortreißen lassen und nicht mit einsichtsvoller Überlegung dichten, so scheint auch uns das Verstandesmäßige stark zu überwiegen. Trotzdem wäre es falsch, hierin einen ungriechischen Zug zu sehen. Diese Denk- und Redeweise ist gerade in den Volksschichten, aus denen der Handwerkersohn Sokrates stammt, allgemein verbreitet und hat jedenfalls nicht wenig dazu beigetragen, ihm die Herzen der einfachen Leute zu öffnen. Mit ihnen fühlte er sich auch durch die tiefwurzelnde Staatsgesinnung und Heimatliebe verbunden, die in den breiten Volksschichten noch lebendig war, aber in den oberen Kreisen den persönlichen Interessen zu weichen begann. Daß die Sophisten von Land zu Land, von Ort zu Ort zogen, ist freilich nicht auffällig; sie hatten ja keine Heimat, sondern waren Weltbürger. Aber auch ein Alkibiades weiß sich den Sitten jedes Volkes anzupassen, in der Hoffung es seinen Zwecken dienstbar zu machen. Aischylos und Euripides haben noch in hohem Alter ihre Heimatstadt aufgegeben, um am Hofe eines kunstliebenden Herrschers ihr Leben zu beschließen. Sokrates konnte nur in Athen leben und hat die Stadt nur dann verlassen[2]), wenn es galt, das Vaterland im Waffenkampfe zu verteidigen. Er hat deshalb auch die Einladung des Königs Archelaos von Makedonien, der schon viele er-

---

1) Als Beweis seines wunderlichen Wesens wird auch das von Xenophon (Gastmahl 2, 17 f.) angeführte Tanzen erwähnt (Zeller II a[4] 72). Die Orchestik war damals allerdings schon zu einer handwerksmäßigen Virtuosität geworden und wurde nicht mehr von den freien Griechen ausgeübt. Aber Sokrates tanzte ja nur aus hygienischen Gründen, wie es jedenfalls der Begründer der Heilgymnastik Herodikos von Megara (Plat. Prot. 16 E) empfohlen hatte. Deshalb hat sein Tanzen nichts Auffälliges. Übrigens scheint es ebenso wie der Musikunterricht bei Konnos auf das Konto eines Komödiendichters zu kommen.

2) Nach Diog. L. II 23 soll Aristoteles mitgeteilt haben, daß er einmal nach Delphi zu den Festspielen reiste, Phavorinus, daß er einmal auf dem Isthmos gewesen sei. Aber diese Nachrichten klingen nicht glaubwürdig gegenüber der ausdrücklichen Erklärung im »Kriton« (52 B): »Du hast niemals, um an einer Festfeier teilzunehmen, die Stadt verlassen, noch hast du dich anderswohin begeben, außer wenn es gegen den Feind ging, noch hast du sonst eine Reise gemacht, wie die andern Menschen« (die Worte *εἰ μὴ ἅπαξ εἰς Ἰσθμόν* fehlen in der besseren Überlieferung). Damit stimmt auch die Bemerkung im »Menon« (80 B) überein.

lesene Geister Griechenlands an seinen Hof gezogen hatte, ohne Bedenken abgelehnt[1]). Denn nur in Athen fand er den Wirkungskreis für seine Erziehungstätigkeit, nur hier durfte er auf Verständnis für seine Bestrebungen rechnen. Er war mit der bestehenden Verfassung nicht einverstanden und hat seinen Tadel ohne Scheu ausgesprochen. Aber es ist ihm nie in den Sinn gekommen, sich gegen den Staat aufzulehnen. Er war überzeugt, daß er durch einen ungerechten Richterspruch zum Tode verurteilt war, aber er trank den Giftbecher, weil der Staat es gebot. Es wäre für ihn leicht gewesen, mit Hilfe seiner Freunde aus dem Gefängnis zu entfliehen, aber er blieb, von der Überzeugung durchdrungen, daß man den Gesetzen gehorchen müsse, auch wenn man unschuldig leidet. In diesem Staatsgefühl kommt das athenische Volksempfinden zum klarsten und lebendigsten Ausdruck.

61. Um so weiter scheint er sich von dem leidenschaftlichen, meist instinktiv handelnden Volke durch seine Charakterstärke, durch die Klarheit, Besonnenheit, Ruhe seines Wesens zu entfernen. Allein aus gewissen Andeutungen der Überlieferung ist zu entnehmen, daß diese Selbstbeherrschung nicht das Geschenk einer gütigen Natur, sondern das Ergebnis innerer Kämpfe gewesen ist. Zwar scheint alles, was von dem Ungehorsam des Knaben und den Ausschweifungen des Jünglings erzählt wird, aus einer trüben Quelle[2]) geflossen zu sein. Ebenso unzuverlässig ist die Nachricht[3]), daß der Physiognomiker und syrische Wahrsager Zopyros aus dem Kopf des Philosophen auf ein leidenschaftliches Naturell geschlossen und Sokrates auf den Widerspruch der Freunde selbst erklärt habe, daß Zopyros zwar recht habe, aber seine Vernunft der Leidenschaften Herr geworden sei[4]). Aber diesen Erdichtungen wird wohl die Tatsache zugrunde liegen, daß Sokrates ursprünglich ein temperamentvoller Mensch gewesen ist und erst in harter Selbsterziehung sich zu der

1) Arist. Rhet. II 23. 1398 a 24.

2) Wahrscheinlich den *βίοι ἀνδρῶν* des schwatzhaften und verleumderischen Peripatetikers Aristoxenos (Zeller II b[3] 883).

3) Cic. Tusc. IV 37, 80 De fato 4, 10.

4) Die Erzählung geht wahrscheinlich auf Phaidon, den Lieblingsschüler des Sokrates und Stifter der elischen Schule zurück, von dem ein Dialog »Zopyros« angeführt wird (Diog. L. II 105).

Willensstärke durchgerungen hat, die seine Schüler und Freunde an ihm bewunderten. Denn ihnen allen bot er das Bild einer harmonischen, abgeklärten, durch keinen inneren Zwiespalt gestörten Persönlichkeit, in der jeder instinktive Trieb unterdrückt, der Wille zum gehorsamen Diener des Intellekts geworden war. Und dieser Erfolg seiner Selbstzucht ist für die praktische Erziehungsarbeit sehr bedeutungsvoll geworden. Weil in seinem Innern die Vernunft schließlich die absolute Herrschaft über alle Triebkräfte errungen hatte, so hegte er die feste Zuversicht, daß bei richtiger Anleitung auch jeder andere dahin gelangen könne, die irrationalen Seelenkräfte zu unterdrücken und die Vernunft auf den Thron zu setzen. Darum war seine Tätigkeit von jenem Glauben und Hoffen getragen, das kein Mensch ganz entbehren kann, der Erzieher aber besonders nötig hat.

62. Aber so wichtig auch alle diese rein menschlichen Charakterzüge für den Beruf des Erziehers gewesen sein mögen, so ist doch das Kraftzentrum, das der wunderbaren Persönlichkeit für ihr gesamtes Denken und Handeln Richtung, Nachhaltigkeit, Tiefe verlieh, erst diejenige Tugend gewesen, die zwar in der platonischen Tugendreihe nicht vorkommt, aber doch diese ganze Skala umfaßt und trägt, eine Tugend, welche niemals durch Vernunfterkenntnis erworben wird, sondern stets als das Geschenk einer gütigen Natur erscheint: die Selbstverleugnung. Diese Fähigkeit von seiner eigenen Person bis zur Selbstvergessenheit abstrahieren zu können und sich in die Seele eines andern Menschen völlig zu versenken, mit dessen Augen zu sehen, mit dessen Herzen zu fühlen, mit dessen Verstand zu denken, das ist die eigentliche Tugend des Erziehers. Wer diese besitzt, weiß in den Seelen der Menschen zu lesen, sowohl die fehlerhaften Neigungen wie die guten Impulse zu erkennen und den Punkt herauszufinden, wo die Erziehung einzusetzen hat. Und damit ist schon der wesentlichste Teil der Aufgabe vollbracht. Denn wie in der medizinischen Kunst die Diagnose scheinbar die Voraussetzung, in Wirklichkeit schon der wichtigste Teil der Therapie ist, so hat auch der Erzieher, welcher die leisen Regungen der Seele zu deuten weiß, schon gewonnen Spiel. Sokrates hat nun gerade die Kunst, sich dem Empfindungsleben und Gedankenflug eines andern anzupassen, in einem ungewöhnlichen Grade zu eigen gehabt. In wieviel künst-

liche Hüllen auch Eigenliebe und Eitelkeit sich zu kleiden lieben, sein scharfes Auge drang bis auf den Grund des Herzens durch und verfolgte unfehlbar alle die verschlungenen Irrgänge der Gedanken. Fand er dann in der geheimsten Kammer ein Restchen bescheidener Gesinnung, so deckte er mit schonender Hand die wunde Stelle des Denkens auf und lenkte mit feinem Humor den Geist auf die rechte Bahn. Offenbarte sich ihm aber ein trotziges Herz und ein selbstbewußter Sinn, so wirkte er zunächst wie der Zitterrochen [1]), dessen Berührung Erstarren verursacht, und setzte den Eingebildeten mit überlegener Ironie in eine solche Verwirrung, daß sein Stolz bald verflog und der Erkenntnis eigener Unvollkommenheit Platz machte. So geschah es denn, daß sich die Seelen vor seinem Auge öffneten wie die Blumenkelche vor dem Blick der Sonne, und vertrauensvoll ihm die Herzen der Jugend entgegenschlugen.

Aber diese feine Erziehungskunst ist nur eine besondere Brechung jenes himmlischen Strahles, das sein ganzes Wesen durchleuchtet und verklärt. Sein Leben ist ja nichts als eine Kette von Beweisen der Selbstverleugnung. Sie hat ihm schon lange vor dem Erscheinen des delphischen Orakelspruchs als Lebensziel die Aufgabe gestellt, alle seine Kräfte in den Dienst der Menschen zu stellen, auf daß das Gute wieder zur Herrschaft komme. Sie hat ihm die Jagd auf schöne und begabte Jünglinge, die Prüfung des Denkens der Menschen als das höchste Erdenglück vorgezaubert. Sie hat ihm den unzerstörbaren Optimismus gegeben, wenn es galt, trotz aller Mißerfolge gerade bei begabten Naturen und trotz aller unverbesserlichen Torheit der Menschen die Arbeit alltäglich von neuem zu beginnen. Sie trat in der unendlichen Menschenliebe zutage, die auch den einfachen Handwerker für wertvoll genug hielt, um ihn aus geistiger Nacht zum Lichte des logischen Denkens emporzuführen. Sie äußerte ihre Kraft auch in der selbstlosen Hingabe an seine Aufgabe, in jener merkwürdigen Energie des Denkens, die jeden Widerstand überwand, wenn es galt, einen Gedanken bis zum Ende zu verfolgen. Die Selbstvergessenheit ging dabei zuweilen soweit, daß er in Nachdenken versunken viele Stunden lang auf demselben Fleck stand, wie im Feldlager

1) Plat. Menon 80 A.

vor Poteidaia[1]), oder auf der Straße pötzlich stehen blieb, in ein Hoftor trat und dort sich längere Zeit seinen Gedanken überließ[2]). Wenn er so mit einem Problem rang, dann erschien ihm der Logos, der Beweis, wie ein lebendes Wesen, das man festhalten und sorgfältig pflegen, das man, wenn es einem unter den Händen gestorben sei, wieder zum Leben erwecken und zum Siege über einen Gegner führen müsse. Wer hier feige zurückweicht und den Kampf aufgibt, der gilt ihm als Denkfeind und ist ebenso zu verurteilen wie der Menschenfeind, der deswegen, weil er durch eigene Schuld sich in dem Vertrauen zu einem Menschen getäuscht hat, alle Menschen haßt und für schlecht hält[3]). Die Selbstverleugnung ist endlich auch das Schicksal seines Lebens geworden. Denn gewohnt, seine Person nur als Mittel zur Erfüllung der Lebensaufgabe anzusehen, hat er auch beim Nahen der letzten Entscheidung sein eigenes Interesse völlig ausgeschaltet und vor Gericht wie im Gefängnis seine Person der großen Sache geopfert und überall nur den Erzieher der Menschheit zu Worte kommen lassen.

63. Auf dieser sittlichen Größe beruht Sokrates' geschichtliche Bedeutung. Er ist in erster Linie Erzieher d. h. Menschenbildner und Seelenlenker gewesen, erst in zweiter Linie steht der Entdecker neuer Wahrheiten. Die geistige Schöpferkraft reicht längst nicht bis zu der Höhe seiner Jahrtausende überstrahlenden Charaktergröße. Er hat unzweifelhaft der Wissenschaft und der menschlichen Kultur einen unermeßlichen Dienst geleistet, indem er gegenüber der sophistischen Skepsis in den Begriffen die feste Grundlage alles Wissens erkannte, er hat sich um das sittliche Leben seines Volkes und um die wissenschaftliche Begründung der Ethik aufs höchste verdient gemacht, als er gegenüber der sophistischen Erschütterung des moralischen Empfindens die sittlichen Begriffe als die untrüglichen Leitsterne unseres Handelns nachwies. Aber sein einseitiger Rationalismus, der das Ganze des begrifflichen Wissens durch Analyse des Bewußtseins gewinnen wollte, hinderte ihn, das gefundene Prinzip tiefer zu begründen und in fruchtbarer Weise auf alle Forschungsgebiete auszudehnen. Er begnügte sich, die Begriffe auf in-

1) Vgl. S. 85.
2) Plat. Symp. 175 A. B.
3) Plat. Phaidon 89 C. D.

duktivem Wege aus dem Verstandesinhalt herauszuschälen, und unterließ es, nach ihrem Ursprung zu fragen. Er beschränkte sich auf die Feststellung der sittlichen Normen und lehnte es ab, der Erforschung der Naturgesetze sein Nachdenken zuzuwenden. Im engsten Zusammenhang mit diesem wissenschaftlichen Verfahren steht sein Intellektualismus, die Überschätzung der Verstandeskräfte, welche ihm das Wesen des dichterischen Schaffens und überhaupt die Wirkung der triebmäßigen Kräfte des Menschen verschloß. Er erkannte kein freies Spiel der Phantasie an und unterschätzte die Macht der irrationalen Kräfte im menschlichen Seelenleben. Diese Einseitigkeit ist im wesentlichen eine Folge seines eigenen Seelenzustandes. Weil in ihm selbst der Verstand die unbedingte Herrschaft ausübte, so gelangte er zu der Ansicht, daß die Denktätigkeit allein ausreiche, nicht nur den Gesamtinhalt des Wissens zu erzeugen, sondern auch das Wollen und Handeln zu lenken. Denn die Lehre vom Tugendwissen ist aus der persönlichen Erfahrung des Urhebers geflossen und hat ihre psychische Wurzel in der vollen Harmonie zwischen Wissen und Wollen, die den Kern des sokratischen Wesens darstellt. Lehren und Leben fiel bei Sokrates zusammen sowohl in der äußeren Betätigung wie dem Inhalt nach. Seine Philosophie hat einen ganz persönlichen Charakter, sie ist inneres Erlebnis und spiegelt die Charakterzüge des Urhebers deutlich wieder.

64. Aber trotz der Herrschaft des Verstandes gab es in Sokrates' Seelenleben eine Macht, die etwas Geheimnisvolles an sich trägt, das ist sein »Daimonion«. Die Deutung dieser merkwürdigen Erscheinung macht einige Schwierigkeit[1]). Viele haben darin die Einbildung eines Psychopathen gesehen, andere die Vision eines Inspirierten, wieder andere hielten sie für eine bewußte Erfindung des Philosophen oder wenigstens für eine Schöpfung seiner Ironie[2]). Sind auch diese Auffassungen heute abgetan, so glaubt man doch in dem Daimonion den sicheren Beweis einer mystischen Naturanlage oder wenigstens einer tief religiösen Seelenstimmung und des Glaubens an einen lebendigen, sich ständig betätigenden Gott zu

1) Volquardsen, Das Dämonium des Sokrates und seine Interpreten. Kiel 1862.

2) Zeller II a[4] 77.

finden [1]). Aber alle diese Erklärungen haben in der platonischen Überlieferung, die hier allein inbetracht kommt [2]), keine Stütze. Allerdings hat Sokrates selbst in der eigentümlichen Gabe etwas Daimonisches [3]), d. h. etwas Unbegreifliches, Übernatürliches gesehen und sie auf die Einwirkung einer höheren Macht zurückgeführt, aber nur in dem Sinne, wie alle unerklärlichen Erscheinungen als Äußerungen göttlicher Mächte betrachtet wurden. Denn tatsächlich war er sich über diese Erscheinung, die sich seiner begrifflichen Analyse entzog, durchaus nicht klar. Aber es gibt bei Platon keine Andeutung dafür, daß er sie als ein besonderes Gnadengeschenk der Götter oder auch nur als Gabe der Weissagung angesehen habe. Denn die innere Stimme verkündete ja nicht die Zukunft, sondern bezog sich nur auf augenblicklich geplante Handlungen, sie wirkte auch nicht antreibend, sondern nur warnend und hemmend, sie meldete sich endlich bloß bei Willenserregungen des Sokrates, niemals bei fremden Handlungen [4]). Es fehlen ihr also alle Kennzeichen der Weissagung, und wenn sie trotzdem in der platonischen Apologie als »die mir vertraute weissagende Stimme des Daimonions« bezeichnet wird [5]), so leuchtet ein, daß der Ausdruck nur bildlich zu fassen ist. Deshalb hat Sokrates darin auch nicht einen Beweis besonderer Fürsorge des Gottes gesehen. Er hält das Daimonion zwar für eine wohltätige Macht und schenkt ihm soweit Vertrauen, daß er überall dort, wo es sich nicht meldet, auf dem rechten Wege zu sein glaubt, aber mit seinem Gottesglauben oder mit seiner Berufsarbeit bringt er es nirgends in Verbindung. Selbst an der Stelle, wo er nach

1) Uphues, Der geschichtliche Sokrates (Pädag. Magazin 324 S. 61).

2) Xenophon ist in dieser Frage ganz unzuverlässig, weil er seinem Sokrates das eigene religiöse Empfinden unterschiebt. Er hält das Daimonion denn auch für ein persönliches Wesen und eine weissagende Gottheit (Mem. I 1, 2. 3, 5).

3) *τὸ δαιμόνιον* ist bei Platon adjektivisch gebraucht und heißt das von dem Daimon, der Gottheit, Gesandte oder Gewirkte, die Äußerung der Gottheit.

4) Das ist die Auffassung, die sich aus Platon ergibt. Nach Xenophons Darstellung wirkte das Daimonion auch antreibend, und nicht nur bei persönlichen Anlässen, sondern auch bei Handlungen der Freunde (Mem. I 1, 4. IV 3, 12. Apol. 12 f.).

5) 40 A.

der platonischen Schilderung sich als gottgesandten Heiland und sein Werk als eine göttliche Mission hinstellt, wird des Daimonions mit keinem Worte gedacht. Man geht schon zu weit, wenn man daran denkt, daß die Griechen unter dem Daimon das individuelle Schicksal verstanden, und nun annimmt, daß Sokrates mit dem Daimonion die dunkle Schicksalsmacht in seinem Innern bezeichnet habe [1]). Wer die Stimme so häufig und bei ganz geringfügigen Anlässen zu hören glaubt und wer so ohne alle Feierlichkeit und Mystik, oft sogar in scherzhaftem Ton darüber spricht, wie Sokrates, kann unmöglich das Walten des Schicksals damit gemeint haben. Nein, Sokrates war weder Mystiker noch religiöser Schwärmer, sondern ein klarer Denker, der das Erforschliche zu erforschen, das Unerforschliche still zu verehren pflegte. Weil er die eigentümliche Fähigkeit, die ihm schon in früher Jugend zuteil geworden war, sich nicht erklären konnte, so behandelte er sie auch als Rätsel und hielt sich nicht mit zweifelhaften Deutungen auf. Wie er sich von theologischen und naturphilosophischen Spekulationen fernhielt, in der Meinung, daß diese Fragen das menschliche Fassungsvermögen überschreiten, so erkannte er auch das Daimonion als gegeben an und begnügte sich, es mit der Volksanschauung als die Wirkung einer göttlichen Macht, als etwas Daimonisches hinzustellen.

Diese Auffassung des Sokrates kann uns jedoch nicht der Verpflichtung überheben, eine natürliche Erklärung des Phänomens zu versuchen. Ist es vielleicht das Gewissen gewesen? Aber die Äußerung des Gewissens enthält immer ein Urteil über den sittlichen Wert einer Handlung, das Daimonion dagegen richtete sich lediglich auf ihre Zweckmäßigkeit. Das Gewissen meldet sich auch meistens erst nach der Tat, das Daimonion aber machte sich, wenn überhaupt, dann vor der Ausführung eines Planes bemerkbar. Das konnte bei sehr wichtigen Entscheidungen geschehen, konnte aber auch bei ganz unbedeutenden Anlässen eintreten. Die innere Stimme warnte ihn, sich an dem politischen Leben zu beteiligen [2]), hielt ihn aber auch zuweilen ab, einen Schüler wieder aufzunehmen [3]), der sich vorher von seinem Verkehr

1) Pöhlmann, Das Sokratesproblem S. 93.
2) Plat. Apol. 31 D.
3) Plat. Theait. 151 A.

zurückgezogen hatte, oder das Lykeion zu verlassen[1]), wo er bald darauf Gelegenheit zu einem inhaltreichen Gespräch finden sollte. Das ist nicht die Art, wie sich das Gewissen zu äußern pflegt. Aber in einer Hinsicht stimmt das Daimonion allerdings mit dem Gewissen überein: es meldete sich ganz spontan, es trat aus den Tiefen des psychischen Geschehens plötzlich in das Licht des Bewußtseins und erschien deswegen als etwas Geheimnisvolles, Übernatürliches. In Wirklichkeit ist der Vorgang eine natürliche innere Erregung gewesen, und zwar eine Reaktion auf bestimmte Vorstellungen, in der sich ihre nachteiligen Einwirkungen auf die Daseinsbedingungen des Subjekts kundgaben. Solche Gefühlsreaktionen begleiten alle Vorstellungsabläufe und Willensvorgänge des Menschen, aber steigen nur bei besonderen Anlässen über die Schwelle des Bewußtseins. Bei Sokrates geschah dies sehr häufig und mit großer Intensität. Das Gefühl für das, was seinem Leben schädlich werden konnte, war in seinem Innern bis zu einer Feinheit ausgebildet, daß es sich als geniale Intuition und wunderbare Erleuchtung offenbarte und die Bürgschaft unfehlbarer Richtigkeit in sich trug. Diese Fähigkeit hängt aufs engste mit Sokrates' eigentümlicher Geistesanlage zusammen, mit der grübelnden, nach innen gerichteten Natur, welche die ganze Vorstellungswelt aus sich selbst, aus dem eigenen Inhalt zu gebären suchte und die für die Entwicklung eines kräftigen Gefühlslebens einen günstigen Nährboden abgab. Es ist als ob die irrationalen Mächte seines Wesens sich für ihre Vernachlässigung zu rächen suchten und in der Stimme des Daimonions gewaltsam ihre Anerkennung forderten. Er, der das ganze Vorstellungs- und Willensleben rationalisieren wollte, mußte schließlich doch in dem Ahnungsvermögen des Daimonions die Wirksamkeit der triebartigen Seelenkräfte anerkennen. Aber auf seine Lehre hat diese geistige Unterströmung keinen Einfluß ausgeübt. Hier kommt das rein verstandesmäßige Denken zum kristallklaren Ausdruck, wie die folgende Betrachtung dartun wird.

1) Plat. Euthydem. 273 A.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre.

XI. Das Prinzip der Sokratik.

65. Als Sokrates sich in die Reihe der geistigen Kämpfer stellte, standen zwei Parteien einander schroff gegenüber. Die Modernen, unter Führung der Sophisten, sahen die Aufklärung der Geister als die wichtigste Forderung der Zeit an und stellten sich die Aufgabe, die überkommenen Anschauungen auf ihre Berechtigung zu prüfen und an dem Maßstabe der Vernunfterkenntnis zu messen. Bei dieser Untersuchung machten sie die Entdeckung, daß die Kulturgüter, Sprache, Sitte, Recht, Staat, welche man als die naturgegebenen Grundlagen des menschlichen Gemeinschaftslebens angesehen hatte, in Wahrheit Erzeugnisse der Intelligenz des Menschen seien, also nicht auf Naturnotwendigkeit, sondern auf Satzung beruhen. Was aber der Mensch selbst hervorgebracht hat, das unterliegt natürlich seiner Kritik und Wertbestimmung. »Aller Dinge Maß ist der Mensch«, denn er entscheidet, wie weit die Macht des Staates reicht, was Recht und Unrecht ist, für wen das Sittengebot als verbindlich gilt. Damit war in der Tat die Allgemeingültigkeit der sittlichen Normen aufgehoben und das sittliche Bewußtsein aufs schwerste erschüttert. Zwar versuchte die Sophistik, eine neue Verstandesethik zu begründen; aber da sie als die einzige Quelle alles sittlichen Tuns die Reflexion auf das Nützliche ansah, so war sie genötigt, als das leitende Motiv des Handelns das eigennützige Interesse hinzustellen und ihre Moral auf dem Egoismus, dem Prinzip der Unmoralität, aufzubauen. Dieser ethische Radikalismus hängt aufs engste zusammen mit dem erkenntnistheoretischen Nihilismus, zu dem Protagoras und Gorgias sich bekannten. Wenn es kein wahres Wissen, sondern nur noch ein subjektives Meinen gibt, so kommt alles darauf an, mit erlaubten und unerlaubten Mitteln

der eigenen Meinung Geltung zu verschaffen, seine Ansicht durchzusetzen. Daß damit ein Krieg aller gegen alle proklamiert wurde, war denen gerade recht, die das öffentliche Leben zum Tummelplatz der Selbstsucht machten.

Gegenüber dieser sittlichen Verwilderung hatte die Gegenpartei, der Kreis der Biedermänner, mochten es Demokraten oder Aristokraten sein, kein anderes Heilmittel als die Rückkehr zur alten Glaubenseinfalt. Als die Ursache aller Zuchtlosigkeit galt die Aufklärung, deren Vertreter deshalb gehaßt, verspottet, verfolgt wurden. Um das Volk aus ihren Fesseln zu befreien und ihm Sitte und Glauben der Vorfahren wieder ins Herz zu pflanzen, verherrlichte man die alte gute Zeit und feierte in schwungvollen Worten die Taten der Väter. Die braven Leute wußten nicht, daß die Kulturentwicklung eines Volkes nach immanenten Gesetzen erfolgt und weder einen Stillstand noch eine Rückwärtsbewegung zuläßt, sondern immer neue Formen hervorbringt, so lange bis die Lebenskraft erloschen ist. Auch für das Volksleben gilt das Wort

Was vergangen, kehrt nicht wieder;
Aber ging es leuchtend nieder,
Leuchtet's lange noch zurück.

Sokrates verwarf den Standpunkt beider Parteien. Er kannte oder empfand wenigstens die Unmöglichkeit, das Tote wieder lebendig zu machen, und war überzeugt, daß die Überwindung der sittlichen Zerfahrenheit nur durch das Emporsteigen zu einer höheren Stufe zu erreichen sei. Deshalb stellte er sich mit Bewußtsein in die Reihen der Aufklärer. Der Glaube war dahin; was nach seiner Ansicht allein die Gesellschaft retten konnte, war das Wissen. Und er hatte zu dem menschlichen Intellekt ein so unbegrenztes Zutrauen, daß er meinte, überall dort, wo die richtige Einsicht vorhanden sei, werde das richtige Handeln von selbst folgen. Es gilt also nur, die Menschen über die Grundsätze alles sittlichen Handelns aufzuklären, sie zur Selbsterkenntnis anzutreiben, sie zu einem verständigen Abwägen der nützlichen oder schädlichen Folgen jeder Handlung zu veranlassen; dann ist der Sieg der Tugend gesichert. Sokrates ist Rationalist, nicht anders als die Sophisten; er ist daher auch mit ihnen derselben Meinung über die Notwendigkeit der Aufklärung und über ihre unfehlbare Wirkung. Fragen wir aber nach dem Inhalt der Aufklärung, so klafft zwischen ihm und den Sophisten eine tiefe Kluft.

Während sie den Glauben an die Allgemeingültigkeit der Sittengebote zerstörten und das Recht der Persönlichkeit auf Durchsetzung des eigenen Willens verkündeten, entdeckte er in den ewigen und unveränderlichen Begriffen, die unser Werturteil bestimmen, eine neue Grundlage des sittlichen Handelns, die fester und zuverlässiger erschien als der alte naive Glaube, weil sie auf dem unerschütterlichen Fundament des Wissens ruht. Dadurch wurde Sokrates der Retter seines Volkes vor dem moralischen Untergang. Er war der Vollender und zugleich der Überwinder der Sophistik. Indem er ihre Gedanken mit strenger Folgerichtigkeit zu Ende dachte, stieg er über sie empor zu einem höheren Standpunkt. Die Entwicklung ging gradlinig, vom Glauben zum Zweifel, vom Zweifel zum Wissen.

Aber Sokrates hat durch seine Tat nicht nur die Quellen unseres sittlichen Bewußtseins aufgedeckt, sondern auch den erkenntnistheoretischen Skeptizimus überwunden, indem er die denknotwendigen Begriffe als die zuverlässigen Träger der Erkenntnis nachwies und dadurch das Wissen wieder auf eine feste Grundlage stellte. Das naive Bewußtsein nimmt die Dinge so hin, wie sie sich den Sinnen darbieten, und glaubt in dem Wahrnehmungsbilde das Wesen der Dinge wiedergespiegelt zu sehen. Zeigen sich Widersprüche, so wird diejenige Eigenschaft des Dinges als die wesentliche anerkannt, die auf den Wahrnehmenden den tiefsten und nachhaltigsten Eindruck macht. Auf diesem Standpunkt steht im allgemeinen noch die Naturphilosophie; denn wenn auch mehrere Philosophen die Zuverlässigkeit der Sinne leugneten, so haben sie doch an dem Erkenntnisvermögen nicht gezweifelt und ihre Theorien auf den Erfahrungen aufgebaut, ohne diese Grundlagen einer methodischen Prüfung zu unterwerfen. Dem Dogmatismus der Naturphilosophie hat die Skepsis der Sophistik ein jähes Ende bereitet. Sie lehrt, daß die Wahrnehmungen uns den äußeren Schein, nicht das innere Wesen der Dinge zeigen, und da die Sinnestätigkeit die einzige Quelle unserer Erkenntnis sei, das wirkliche Sein uns verschlossen bleibe, also eine allgemein anerkannte Wahrheit unerreichbar sei. Diesem Versuch, der Wissenschaft den Boden zu entziehen, setzte Sokrates die Behauptung entgegen, daß die Allgemeinbegriffe das Wesen der Dinge enthalten, daß diese Begriffe aber von den Meinungen

streng zu scheiden siud und nur durch ein methodisches Verfahren aus dem Bewußtsein entwickelt werden können. Es ist also eine Erkenntnis der Dinge möglich, aber allein das begriffliche, durch kunstmäßige Untersuchung gewonnene Wissen ist wahre Erkenntnis. So ist auch hier die Entwicklung gradlinig gegangen, vom Dogmatismus zum Skeptizismus, vom Skeptizismus zu den Anfängen des Kritizismus.

66. Erkennen wir aber in Sokrates sowohl auf ethischem wie auf erkenntnistheoretischem Gebiet den Überwinder der Sophistik, so ist zu fragen, welches eigentlich der leitende Gedanke, das Prinzip der Sokratik gewesen ist. War es Sokrates mehr um die Grundlegung des Wissens oder um die Erneuerung des sittlichen Bewußtseins zu tun? Ließ er sich in erster Linie durch das theoretische Interesse oder durch das praktische Bedürfnis leiten? Die Entscheidung der Frage ist ebenso für das Verständnis der Sokratik wichtig wie für die geschichtliche Stellung des Philosophen bedeutungsvoll, der in dem einen Falle mehr als spekulativer Denker, in dem andern mehr als Moralphilosoph anzusehen ist. Nun sprechen unzweifelhaft mehrere Momente dafür, daß er von dem Gedanken an einer Wiederherstellung der im Volke schwindenden Sittlichkeit ausgegangen sei. Zwar ist jene Bemerkung in den Memorabilien, daß Sokrates seine Freunde vor der Beschäftigung mit den Himmelserscheinungen warnte, weil die Erforschung dessen, was die Götter geflissentlich in Dunkel gehüllt, kein ihnen wohlgefälliges Werk sei[1]), offenbar ein Kuckuksei, das Xenophon seinem Meister ins Nest gelegt hat; denn die Worte verraten deutlich xenophontische Denkart. Aber daß Sokrates sich mit Entschiedenheit von der Naturphilosophie abwandte und sein Nachdenken ausschließlich auf Fragen des Menschenlebens richtete, gehört zu den zuverlässigsten Überlieferungen, die wir über die Sokratik besitzen[2]). Xenophon ist deshalb durchaus glaubwürdig, wenn er berichtet[3]), Sokrates habe es vermieden, über die Natur des Alls zu sprechen und nach dem Ursprung des Weltenbaues und den Gesetzen der Himmelserscheinungen zu forschen, und

1) Mem. IV 7, 6.

2) Arist. Metaph. I 6. 987b 1 *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν.* Ferner Metaph. XIII 4. 1078b 17. Part. anim. I 1. 642a 28.

3) Mem. I 1, 11ff.

es für eine Torheit erklärt, über solche Fragen nachzudenken. Denn es sei nicht recht, sich mit göttlichen Dingen zu beschäftigen, bevor man über die menschlichen ins Reine gekommen sei. Auch überstiegen die physikalischen Untersuchungen das menschliche Erkenntnisvermögen, wie die Uneinigkeit der Naturphilosophen beweise, von denen dieser nur eine Welt, jener eine unendliche Zahl von Welten angenommen habe, der eine jede Ruhe, der andre jede Bewegung leugne. Ferner hätten diese Untersuchungen keinen praktischen Wert, während die tiefere Kenntnis menschlicher Lebensverhältnisse für jeden von großem Nutzen sei[1]). Aus diesen Gründen habe er sich der Betrachtung menschlicher Zustände und Tätigkeiten zugewandt und festzustellen gesucht: was ist Frömmigkeit? was ist Gottlosigkeit? was ist ehrenhaft, was unehrenhaft? was ist gerecht, was ungerecht? was ist Besonnenheit? was Unverstand? was Mannhaftigkeit oder Feigheit? was ist ein Staat? was ein Staatsmann? was Regierung und Regierungskunst? und dergleichen Dinge mehr. Wir sehen also, daß Sokrates seine Erörterungen auf die ethischen Fragen beschränkt hat, allerdings das Gebiet nicht engherzig umgrenzte, sondern auch die Politik und die Religion mit einbegriff, aber doch immer in den Grenzen der Moralphilosophie sich bewegte. Und diese Beschränkung wird auch in der platonischen Apologie bestätigt. Wenn hier[2]) Sokrates sein Lebenswerk schildert, so stellt er sich ganz als Moralprediger hin, der seine Mitbürger zur Pflege der geistigen Güter, zur Abkehr von dem Streben nach materiellem Besitz ermahnt. Selbst wenn er nach Spuren der Weisheit bei den Politikern, den Dichtern, den Handwerkern sucht[3]), forscht er nicht etwa, ob die Männer sich um die Erkenntnis der Wahrheit bemühen, sondern er sucht zu erfahren, ob sie ihre Kunst oder ihr Gewerbe mit vernünftiger Einsicht und Überlegung betreiben, also die praktische Weisheit besitzen. Sind das nicht Beweise dafür, daß Sokrates in erster Linie sittlicher Reformator gewesen ist und von vorn-

1) Der Gedanke, der hier noch sokratisches Gepräge hat, wird später (Mem. V 7, 3 ff.) im xenophontischen Geist weiter ausgeführt und an dem Beispiel der Geometrie und Astronomie erörtert.

2) Apol. 29 D f.

3) ib. 21 B f.

herein sich von der Absicht, die sittlichen Anschauungen zu erneuern und tiefer zu begründen, hat leiten lassen?

Trotzdem erweist sich bei genauerer Betrachtung diese Ansicht als ein Irrtum. Zunächst ist nicht zu bezweifeln, daß Sokrates ursprünglich sich eingehend mit physikalischen Studien beschäftigt hat. Sein Lehrer Archelaos hat eine eigene eklektische Theorie geschaffen und hat den scharfsinnigen Schüler gewiß mit den verschiedenen Welterklärungsversuchen bekannt gemacht. Sokrates erklärte selbst, der Zwiespalt der Naturphilosophen habe in ihm die Überzeugung geweckt, daß auf dem Wege der physikalischen Forschung zur Wahrheit nicht zu gelangen sei. Daraus folgt, daß er die physikalischen Systeme kennen gelernt hat, es folgt aber auch, daß er durch die Hoffnungslosigkeit der Naturphilosophie zu dem Entschluß gebracht worden ist, auf einem andern Gebiet dem bisher vergebens erstrebten Ziel nachzugehen. Es war also zunächst das theoretische Interesse, das ihn der Moralphilosophie zuführte. Und obgleich er mit den Sophisten den Gegenstand des Studiums gemeinsam hat, unterscheidet er sich von ihnen sehr stark durch das Motiv der Wahl. Die Sophisten wandten sich den praktischen Lebensfragen deswegen zu, weil sie an der Wahrheitserkenntnis verzweifelten, Sokrates deswegen, weil er hier die Wahrheit zu finden hoffte. Deshalb ist er auch weit davon entfernt, die physikalischen Forschungen zu verachten[1]); er hält es nur nicht für recht, sich ausschließlich damit zu beschäftigen, und vor allem sich damit zu beschäftigen, bevor die uns näher liegenden und für die Lebensführung wichtigeren Probleme der Ethik einer Lösung entgegengeführt sind. Das Wissen gilt ihm also nicht bloß als ein Mittel zur Förderung der Sittlichkeit, sondern hat einen Eigenwert. Es fällt allerdings unter den Begriff der Sittlichkeit, weil das Streben nach der Erkenntnis des Wahren eine sittliche Aufgabe des Menschen ist. Aber es ist das höchste sittliche Gut und nimmt auch dem Handeln gegenüber insofern eine herrschende Stellung ein, als es jede menschliche Tätigkeit vom Beginn bis zur Erreichung des Zieles leitet. Um die Grundlegung des Wissens ist denn auch dem Philosophen am meisten zu tun. Von den beiden Fundamentalsätzen der Sokratik, daß das wahre Wissen in der Kenntnis der Allgemeinbegriffe

1) Plat. Apol. 19 C.

beruhe und daß Tugend und Wissen eins seien, bildet der erste den Kern und das Herzstück der Lehre. Dies erkennt man auch daraus, daß die sokratische Tugendlehre im Grunde nichts anderes als Begriffsforschung ist. Sokrates suchte nicht, wie die Sophistik, durch Anpreisung des tugendhaften Lebens die Menschen auf den Weg der Sittlichkeit zu locken, sondern er entwickelte die Begriffe der Tugenden, in der Überzeugung, daß das Wissen schon das richtige Handeln nach sich ziehen werde. Er ist eben stets der spekulative Philosoph, der die Begriffe aus dem Bewußtsein herausschält und von den daran haftenden Widersprüchen zu reinigen sucht. Wenn er sich auf das Gebiet moralischer Betrachtungen beschränkte, so ließ er sich von dem Gedanken leiten, daß er hier am ehesten die Idee des Wissens verwirklichen und zur Wahrheitserkenntnis gelangen könne, weil die ethischen Begriffe einerseits als Spiegelungen des allgemeinen Vernunftgesetzes objektive Wahrheit enthalten, anderseits als Bewußtseinsinhalte der Denktätigkeit zugänglich seien. Wenn er aber in der Apologie sich als Moralprediger und Erzieher der Bürgerschaft schildert, so hebt er aus Rücksicht auf das Verständnis seiner Zuhörer nur den Inhalt seiner Lehren hervor, läßt aber die Form oder die Methode unerwähnt.

Und doch ist gerade die Forschungsmethode wie bei jeder philosophischen Theorie so auch in der Sokratik von ausschlaggebender Bedeutung. Sokrates hat dem philosophischen Denken eine neue Richtung gewiesen, indem er es von der Beschäftigung mit der Natur abrief und auf die Betrachtung des Subjekts hinlenkte. Dadurch erhielt seine Forschungsweise den Charakter der Subjektivität, und zwar nicht nur deswegen, weil die sittlichen Aufgaben des Menschen den Gegenstand des Nachdenkens bilden, sondern auch deshalb, weil durch die Erforschung des menschlichen Bewußtseins die Wahrheit erkannt werden soll. Doch ist die sokratische Subjektivität etwas ganz anderes als der theoretische Subjektivismus der Sophisten. Während Protagoras nur eine subjektive Wahrheit, d. h. den bloßen Schein gelten lassen wollte, erklärte Sokrates, daß den Begriffen objektive, allgemein gültige Wahrheit zukomme. Bei ihm ist das Wissen nur insofern subjektiv, als es auf dem Boden des denkenden Subjekts erwächst, aber insofern objektiv, als es allgemeine, von dem

Vorstellen des einzelnen Subjekts unabhängige, für alle verbindliche Gültigkeit enthält.

67. Es liegt demnach die Bedeutung der Sokratik in der neuen Grundlegung der Wahrheitsforschung, und eine Verkennung dieses Tatbestandes war nur darum möglich, weil Sokrates Sittlichkeit und Wissenschaft nicht zu trennen vermochte, keine Tugend ohne Wissen, aber auch kein Wissen ohne Tugend kannte. Wer den Weg aufweist, der zu einem objektiven Wissen führt, schafft zugleich auch für die Ethik eine feste Grundlage. Ebenso wird derjenige, der die Bedingungen des sittlichen Tuns untersuchen will, notgedrungen sich den Fragen nach dem Ursprung des Wissens zuwenden. Diese enge Verbindung von Erkenntnislehre und Ethik hat für die Sokratik eine eigentümliche Wirkung gehabt. Einerseits wurde der Umfang beider Forschungsgebiete beschränkt, insofern als die Wahrheitserkenntnis sich nur den sittlichen Fragen zuwandte, die Ethik aber nur die rationalen Seelenkräfte des Menschen inbetracht zog. Anderseits sind beide Gebiete in ungeahnter Weise vertieft und befruchtet worden: der Wissenschaft wurde durch die Richtung auf die bunte Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens ein neuer Inhalt und der Ethik durch die Wissenschaft eine feste Grundlage und methodische Behandlung zuteil. In der Tat ist ja auch das hier geknüpfte Band zwischen Wissenschaft und Sittenlehre, obgleich wir zwischen theoretischer Betrachtung der Erfahrungstatsachen und ihrer Wertbeurteilung schärfer unterscheiden gelernt haben, niemals zerschnitten worden, sondern die Ethik ist bis heute ein kräftiger Zweig an dem Baume der Philosophie geblieben.

XII. Die Begriffslehre.

68. »Zwei Dinge sind es, die man mit Fug und Recht dem Sokrates zuschreibt, die Induktion und die Feststellung allgemeiner Begriffe«, sagt Aristoteles[1]) und führt des näheren aus, daß zwar schon Demokrit und die Pythagoreer in einzelnen Fällen sich bemüht hätten, Begriffsbestimmungen zu

1) Metaph. XIII 4. 1078b 27 *δύο γάρ ἐστιν ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου.*

geben, aber erst Sokrates bei der Behandlung ethischer Fragen regelmäßig nach dem allgemeinen Begriff gesucht und ihn durch eine Definition auszudrücken gestrebt habe. Es ist also ein doppeltes Verdienst, das hier dem Sokrates von seinem Enkelschüler zuerkannt wird. Er hat einmal erkannt, welche Bedeutung im Denken dem Allgemeinbegriff zukommt, er hat zweitens gesehen, daß die Feststellung des Begriffs auf dem Wege der Induktion erfolgt. Man hat nun darauf hingewiesen [1]), daß die sokratisehe Begriffslehre an die Bestrebungen der Sophisten anknüpft, welche durch Beobachtung des Sprachgebrauchs die Bedeutung eines Wortes genau zu bestimmen und gegen verwandte Worte scharf abzugrenzen versuchten. Da die sokratische Begriffsbildung in ähnlicher Weise geschieht und da der Schöpfer der Synonymik Prodikos mit Sokrates in freundschaftlichem Verkehr stand [2]), so mag allerdings von sophistischer Seite eine Anregung auf Sokrates ausgeübt worden sein. Doch darf dabei nicht übersehen werden, daß die Aufgabe, welche dieser sich stellte, im Grunde etwas ganz anderes war als eine synonymische Unterscheidung. Denn ihm war es um die Sache, nicht um das Wort zu tun, er wollte in dem Begriff die Natur und das Wesen des Objekts erfassen, durch die Inhaltselemente des Begriffs die wesentlichen Merkmale des Dinges ausdrücken. Damit lenkte er das menschliche Denken in ganz neue Bahnen und brach grundsätzlich sowohl mit dem Dogmatismus der älteren Naturphilosophie wie mit dem Skeptizismus der Sophisten. Denn dem naiven Glauben, daß die Dinge so seien, wie sie sich unsrer Wahrnehmung darbieten, stellte er in seiner Begriffslehre den Grundsatz gegenüber, daß sich das Wesen eines Objekts nur in dem Begriff widerspiegele, der Begriff aber nur durch ein methodisches Verfahren aus den unklaren und sich kreuzenden Vorstellungen herausgeschält werden könne. Der Sophistik aber, die den Mechanismus der Wahrnehmung untersuchte und mit dem Zweifel an der objektiven Erkenntnis endete, trat er mit der Überzeugung entgegen, daß in den sittlichen Allgemeinbegriffen unbedingt zuverlässige und festgegründete Wahrheit enthalten sei. Denn diese Begriffe sind nach seiner Meinung nicht willkürliche

1) Windelband, Geschichte der antiken Philosophie [3] S. 101.
2) Vgl. S. 82.

Schöpfungen des menschlichen Geistes, sie bestehen nicht seit heute oder gestern, es sind die ewigen, unveränderlichen Normen des sittlichen Bewußtseins, es sind die Spiegelungen des den Weltlauf beherrschenden Vernunftgesetzes. Nicht der Mensch ist das Maß aller Dinge, sondern die Grundbegriffe bilden die unfehlbaren Maßstäbe für jedes moralische Urteil, sie sind die unverrückbaren Sterne, die unser Denken und Handeln beherrschen, nach denen wir uns auf dem pfadlosen Meer des Lebens orientieren. Denn es gibt nur einen Weg, der zur Erkenntnis führt, wie es nur eine Wahrheit gibt und nur eine richtige Antwort auf jede Frage, nicht zwei richtige Antworten, wie Protagoras lehrte. Es ist auch nicht richtig, daß die sittlichen Urteile bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten verschieden lauten. Wohl mögen die Meinungen auseinander gehen, weil die Menschen sich dabei von unklaren Vorstellungen leiten lassen. Decken wir aber den Begriff auf, so finden wir, daß alle Menschen in dem Urteil darüber, was gut oder schlecht, was gerecht oder ungerecht, was schön oder häßlich ist, übereinstimmen. Daraus folgt, daß die sittlichen Begriffe nicht von dem subjektiven Ermessen des einzelnen Menschen abhängen, sondern objektive Gültigkeit und absoluten Wert haben.

Aber enthalten denn diese Anschauungen etwas Neues? Erwähnt nicht schon Antigone der Götter ewiges, ungeschriebenes Gesetz[1]), das über alle menschliche Willkür weit hinausgeht, das nicht erst heute geboren ist, sondern seit uralter Zeit besteht, so daß niemand seinen Ursprung kennt? Vertritt nicht Sokrates eben dieselben Grundsätze? Gewiß, denn er war weit entfernt, ein neues Sittengesetz aufstellen zu wollen. Was er anstrebte, war lediglich die Erneuerung des schwindenden sittlichen Bewußtseins, die Wiederbelebung der Moral. Aber zu diesem Zwecke war es nötig, den Sittengeboten eine feste Grundlage, eine untrügliche Beglaubigung zu geben. Beruhte ihre Anerkennung bisher auf dem kindlichen Glauben, so verlieh er ihnen in dem Wissen eine kräftige Stütze, kam ihre Verbindlichkeit bisher in dem sittlichen Gefühl zum Bewußtsein, so wurde sie jetzt von begrifflicher Erkenntnis getragen. Das Gefühl läßt sich nicht beweisen, es steigt im innern Leben unvermittelt auf und ist

1) Soph. Antig. 454 f.

unübertragbar; der Begriff wird durch eine Verstandesoperation erfaßt und erzwingt mit unwiderstehlicher Gewalt seine Anerkennung. Gefühle sind subjektive Bewußtseinserscheinungen, Begriffe Denknotwendigkeiten von objektiver Gültigkeit. Wer die Ethik wissenschaftlich begründen will, muß den Gefühlswert in einen rationalen Wert verwandeln, muß an die Stelle der Wertgefühle die Wertbegriffe setzen. Diesen Schritt hat Sokrates in seiner Begriffslehre getan und damit den ersten Versuch zur Aufstellung einer Vernunftmoral gemacht.

69. Wenn aber die Wertbegriffe den Inhalt des sittlichen Bewußtseins bilden, so erwächst daraus die doppelte Aufgabe, erstens die Begriffe verstandesmäßig zu erfassen, zweitens die Entstehung der Begriffe und ihren Ursprung nachzuweisen. Die zweite Aufgabe hat Sokrates sich noch nicht gestellt. Er nahm die Begriffe als gegeben hin. Er erkannte in ihnen nicht selbständige Wesenheiten, sondern Gebilde des menschlichen Denkens [1]), aber er unterließ es, ihrer Quelle nachzuforschen. Dagegen hat er dem methodischen Verfahren, zur Erkenntnis der Ideen zu gelangen, seine ganze Kraft zugewandt. Denn er war der Ansicht, daß dies die notwendigste, aber auch schwierigste Aufgabe sei, weil die Begriffe von einem Schutthaufen irriger Meinungen, dunkler Vorstellungen, halbverstandener Wahrheiten bedeckt wären. Daraus erklären sich die Widersprüche in den sittlichen Anschauungen, die Streitigkeiten zweier Gegner, die beide recht zu haben scheinen. Daraus erwachsen auch die Konflikte in der Brust des sittlich fühlenden Menschen. Und wenn die Sophisten behaupteten, daß man auf jede Frage mit gleicher Berechtigung zwei Antworten geben könne, so liegt darin ein deutlicher Beweis, daß sie nicht mit festumgrenzten Begriffen arbeiten, sondern mit unklaren Vorstellungen, in denen Wahres und Falsches sich mischt. Denn

1) Vgl. Arist. Metaph. XIII 4 1078 b 30: »Sokrates stellte das Allgemeine und die Begriffe nicht als abgetrennte (für sich bestehende) Wesenheiten hin, die Anhänger der Ideenlehre aber trennten das Allgemeine und nannten es Ideen der Dinge.« Ferner Metaph. XIII 9. 1086 b 2 »Hierzu (zu der Trennung des Allgemeinen vom Einzelnen) gab Sokrates durch seine Begriffsbestimmungen den Anlaß, aber er selbst trennte nicht das Allgemeine vom Einzelnen, und er tat recht daran.«

die geläuterten Begriffe widersprechen sich niemals, sie sind eindeutig bestimmt und jedem denkenden Menschen einleuchtend. Wer ihrer inne geworden ist, wird nie zwischen zwei Entschlüssen hin- und herschwanken, überhaupt in seiner Entscheidung nicht zweifelhaft sein, noch in einen Gewissenskonflikt kommen, sondern stets den richtigen Weg mit Sicherheit finden und mit Entschiedenheit verfolgen. Denn das begriffliche Wissen übt eine so unwiderstehliche Gewalt auf den menschlichen Willen aus, daß die richtige Erkenntnis das richtige Handeln unfehlbar nach sich zieht.

Allein, wie kann man durch den Wust falscher Vorstellungen zum lauteren Begriffe vordringen? Sokrates antwortet: durch das methodische Verfahren, das vom Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigend, die Einzelerfahrungen in einem allgemeinen Begriff oder in einem allgemeinen Satz zusammenfaßt, d. h. durch die Induktion. Die induktive Methode hat zweifellos in den sokratischen Denkoperationen längst nicht die Bedeutung, welche ihr die Erfahrungswissenschaft zuerkannt hat. Sie dient bei Sokrates nicht zur Erweiterung unserer Kenntnis der Naturgesetze, sondern beschäftigt sich nur mit den Motiven des menschlichen Handelns, sie stellt auch keine neuen Zweckbegriffe auf, sondern hat die Aufgabe, die feststehenden und unveränderlichen Normen zu deuten und zu bestimmen. Trotzdem hat Sokrates das unbestreitbare Verdienst, die Methode zuerst im Dienste der Wissenschaft angewandt zu haben. Wir wollen sehen, wie das geschah.

Der Begriff ist immer eine allgemeine Vorstellung, welche die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu einer ideellen Einheit zusammenfaßt. Wer den Inhalt eines Begriffs durch eine Definition zum Ausdruck bringen will, muß alle Merkmale der Einzelvorstellungen einer vergleichenden Betrachtung unterziehen und von den unwesentlichen abstrahieren, die wesentlichen zu einem geordneten Bilde vereinigen. Diese Abstraktion ist ein einfaches logisches Verfahren. Aber eine sehr schwierige Aufgabe ist es, die wesentlichen Merkmale von den unwesentlichen zu unterscheiden. Denn die formale Logik vermag für diese Operation keinen allgemein gangbaren Weg anzugeben, sondern muß es der Erfahrung überlassen, in jedem einzelnen Falle das Richtige zu treffen. Und doch ist diese Unterscheidung von der größten Trag-

weite, wenn der Begriff nicht ein leeres Wahngebilde, sondern ein Spiegel der Wirklichkeit sein soll. Hier setzt nun die sokratische Induktion [1]) ein, indem sie die Einzelvorstellungen miteinander vergleicht, die gemeinsamen Elemente heraushebt und auf ihre widerspruchslose Vereinbarkeit prüft, und schließlich aus den als wesentlich erkannten Merkmalen eine höhere Einheit bildet. Damit ist für die gesuchte Definition der Gattungsbegriff gewonnen. Es gilt nun, die Artunterschiede d. h. diejenigen Elemente anzugeben, welche die in Frage stehende Vorstellung von den nebengeordneten unterscheidet. Ist das geschehen und so die Begriffsbestimmung gefunden, so handelt es sich schließlich noch darum, durch eine Prüfung festzustellen, ob die Definition sich vollständig mit dem Begriffe deckt und weder eine zu große Weite noch eine zu große Enge aufweist. Auch diese Prüfung ist die Aufgabe der induktiven Methode, welche den Umfang des Begriffs und den Umfang der Definition zu vergleichen und gegen einander abzumessen hat. Zur Beleuchtung dieses ganzen methodischen Verfahrens seien aus Platons »Laches« die Versuche, den Begriff der Tapferkeit zu bestimmen, angeführt. Der erste Versuch fällt sehr kläglich aus; denn es wird derjenige als tapfer gekennzeichnet, der in der Feldschlacht standhält und der Feinde sich erwehrt [2]). Sokrates weist nach, daß diese Bestimmung zu eng ist. Nennen wir nicht auch einen Mann tapfer, der vor einer Übermacht zurückweicht

---

1) Mit inductio hat Cicero (De invent. I 51 Top. 42) das aristotelische Wort *ἐπαγωγή* übersetzt, welches Top. A 12. 105 a 13 erklärt wird als der Weg vom Einzelnen zum Allgemeinen (*ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος*). Es ist von dem Verbum *ἐπάγειν* gebildet, das in der Bedeutung heranführen eigentlich transitiv ist und den zu Belehrenden als Objekt voraussetzt (Waitz, Org. II 300), dann aber intransitiv gebraucht wird und herangehen, vom Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigen bezeichnet (Top. *Θ* 1. 156 a 4 *ἐπάγειν ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ καθόλου*). Allmählich entwickelt sich sogar die Bedeutung: durch Induktion beweisen, wie in den Ausdrücken *ἐπάγειν τὸν λόγον*, *τὸ καθόλου* (Top. A 18. 108 b 11. *Θ* 4. 159 a 18). Übrigens gebraucht Aristoteles das Wort *ἐπαγωγή* bald in einem weiteren Sinn, indem er auch die Abstraktion darunter begreift, bald betrachtet er Abstraktion und Induktion als verschiedene Operationen der Begriffsbildung (Anal. post. I 18. 80 b 2).

2) Plat. Lach. 191 A.

oder infolge einer Kriegslist flieht? Und verdient nicht einen hohen Preis der Tapferkeit, wer Leiden standhaft erträgt und sinnliche Lüste bezwingt? Was ist nun das allen diesen Fällen Gemeinsame? Denn in dem Gemeinsamen ist zugleich das wesentliche Merkmal des Begriffs gegeben. Überblickt man alle erwähnten Einzelfälle, so ergibt sich, daß Tapferkeit eine gewisse Standhaftigkeit der Seele ist. Aber auch diese Bestimmung genügt nicht; denn sie ist zu weit. Es gibt ja sowohl eine vernünftige wie eine unvernünftige Standhaftigkeit. Also muß man eine Einschränkung machen und sagen, daß die Tapferkeit eine verständige Standhaftigkeit der Seele ist. Aber durch diesen Zusatz ist wenig gewonnen; denn einesteils werden wir nicht jede vernünftige Beharrlichkeit Tapferkeit nennen, andernteils erscheint uns auch manches unvernünftige Beharren als Tapferkeit. Auf diesem Wege sind wir also nicht zum Ziele gekommen. Schlagen wir darum einen andern ein und suchen zunächst den Gattungsbegriff der Tapferkeit festzustellen. Die Tapferkeit ist eine Tugend, die Tugend aber beruht auf dem Wissen. Also wird auch die Tapferkeit ein Wissen, eine Kenntnis sein. Was ist nun aber die spezifische Differenz oder der Artunterschied? Was muß der Tapfere wissen? Offenbar das, was er wagen und was er nicht wagen darf, was er fürchten muß und was er nicht zu fürchten braucht. Somit erhalten wir die Definition: Tapferkeit ist die Kenntnis dessen, was zu fürchten und was nicht zu fürchten ist. Daß diese Definition weder zu weit noch zu eng ist, läßt sich überzeugend nachweisen, wenn man nur die Vorstellung des Furchtbaren richtig erfaßt und die Tapferkeit streng von der Tollkühnheit und Furchtlosigkeit scheidet[1]). Alle diese Bestimmungen sind nur dadurch möglich, daß man auf die Einzelerfahrungen zurückgeht und daraus allgemeine Sätze ableitet.

Die Sicherheit der allgemeinen Sätze und die Zuverlässigkeit des ganzen Induktionsschlusses hängt nun hauptsächlich von der richtigen Beurteilung des Einzelfalles ab. Deshalb ging Sokrates gern von ganz zweifellosen und allgemein anerkannten Erfahrungen und Beobachtungen aus und stieg am liebsten zum alltäglichen Leben hinab. Er mußte sich

1) ibid. 197 A. B. Der Schluß des Dialogs enthält schon platonisches Lehrgut.

freilich auch den Spott gefallen lassen, daß seine Reden sich in den niedrigsten Vorstellungskreisen bewegten und immer von Schustern, Köchen und Schmieden, ja von Ochsen, Eseln und Pferden handelten [1]). War die feste Grundlage gewonnen, so stieg er mit großer Behutsamkeit zur allgemeinen Vorstellung empor. Denn er kannte die gefährliche Klippe jeder Induktion, die voreilige Verallgemeinerung, und traf alle Vorsichtsmaßregeln, um sie ohne Gefahr zu umschiffen. Er berichtigt und ergänzt die verschiedenen Erfahrungen, deckt den Widerspruch auf, in dem eine Vorstellung mit sich selbst oder mit anderen allgemein anerkannten Vorstellungen steht, zieht die negativen Instanzen, die scheinbaren Ausnahmen, inbetracht, vervollständigt, beschränkt, erweitert die gefundene Begriffsbestimmung. Und bei diesen Denkoperationen befleißigt er sich plastischer Anschaulichkeit. Es wird z. B. nach dem Begriff der Gerechtigkeit geforscht. Sokrates schreibt hier den Anfangsbuchstaben des Wortes Gerechtigkeit, dort den des Wortes Ungerechtigkeit in den Sand [2]) und stellt nun fest, welche Handlungsweisen unter jeden der beiden Buchstaben zu setzen sind. Lüge, Betrug, Raub, Diebstahl gehören natürlich in die Reihe der Ungerechtigkeit. Wie aber, wenn diese Handlungen im Kriege gegen Feinde verübt werden? Gelten sie da nicht als gerecht? Also muß eine Einschränkung gemacht werden: ungerecht sind Lüge, Betrug und ähnliche Handlungen, sobald man sie gegen Freunde, das Wort im weitesten Sinne genommen, verübt. Doch da taucht noch ein anderes Bedenken auf. Handelt ein Feldherr unrecht, wenn er durch eine Lüge sein Heer ermutigt, ein Vater, wenn er durch eine Täuschung seinen kranken Sohn zum Einnehmen einer Arznei veranlaßt, ein Freund, wenn er dem lebensüberdrüssigen Freunde die Waffe fortnimmt, mit der er sich töten will? Gewiß nicht. Also muß man eine zweite Einschränkung des Begriffs vornehmen und sagen, daß die genannten Handlungen ungerecht sind, wenn sie gegen Freunde in der Absicht, ihnen zu schaden, verübt werden. Die Untersuchung bricht hier ab. Sie ist auch nicht eigentlich auf die Ermittelung des Begriffsinhalts gerichtet, sondern

1) Xen. Mem. I 2. 37. Plat. Gorg. 491 A. Symp. 221 E.

2) *Δ* und *Α*, die Anfangsbuchstaben von *δικαιοσύνη* und *ἀδικία* (Xen. Mem. IV 2, 13 f.).

auf die Feststellung des Umfangs, insofern sie die Unterarten des einen Gattungsbegriffs genauer zu bestimmen sucht. Aber weil auf diese Weise einige wesentliche Merkmale des Gattungsbegriffs gewonnen werden, so dient die Betrachtung dazu, die Bausteine für die endgültige Definition herbeizuschaffen.

70. Die Ergänzung der Induktion bildet die Deduktion, die Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen. Auch dies Verfahren ist dem Sokrates geläufig. Handelt es sich darum, festzustellen, was die notwendigste Königstugend sei [1]), so geht er zuerst auf die zweifellosen Einzelerfahrungen zurück und weist darauf hin, daß auf einem Schiffe der sachverständige Steuermann am tüchtigsten ist, beim Ackerbau der sachverständige Landwirt, am Krankenbett der sachverständige Arzt, bei der Wollarbeit die sachverständige Spinnerin. Daraus folgt der allgemeine Satz, daß auf allen Gebieten der Sachverständige als der Tüchtigste gilt. Und nun steigt er vom Allgemeinen zum Besondern herab und schließt, daß der Herrscher der tüchtigste sein muß, der das Regieren am besten versteht, und nicht etwa der durch eine zufällige Mehrheit erwählte noch derjenige, welcher dem Los oder der Gewalt oder dem Betrug seinen Thron verdankt. Um das Walten der Gottheit zu beweisen [2]), entwickelt er zunächst auf induktivem Wege den allgemeinen Satz, daß alles, was einem Zwecke dient, eine intelligente Ursache haben müsse. Dann weist er die Einrichtung der Welt und die geistige und körperliche Beschaffenheit der Menschen als zweckmäßig nach und zieht daraus den Schluß, daß es eine Macht geben müsse, die mit ihrem Wissen und mit ihrer Fürsorge das Weltganze umfaßt. Oder es ist die Frage aufgeworfen, ob die Tugend lehrbar sei [3]). Um darauf eine unanfechtbare Antwort zu finden, muß man das Wesen der Tugend feststellen. Zu diesem Zwecke wird das Verhältnis der einzelnen Tugenden zu einander untersucht und die Einheit ihrer wesentlichen Bestimmungen auf induktivem Wege festgestellt. Denn eine genauere Betrachtung ergibt zuerst die Identität der Frömmigkeit und Gerechtigkeit, dann der Besonnenheit und Weisheit

1) Xen. Mem. III 9, 10.

2) Xen. Mem. I 4, 4f. Der Gedankengang dieser Erörterung ist wohl sokratisch (Joël, der echte und xen. Sokrates I 131).

3) Plat. Prot. 330 C ff.

weiter der Gerechtigkeit und Besonnenheit, endlich der Tapferkeit und Weisheit. Daraus wird auf die Einheit aller Tugenden geschlossen und nunmehr nachgeforscht, worin diese Einheit bestehe. Das Ergebnis bildet die Erkenntnis, daß das wesentliche Merkmal der Tugend das Wissen ist. Von diesem allgemeinen Urteil steigt dann die Untersuchung wieder zu den einzelnen Tugenden hinab und mündet in die Definition der Tapferkeit aus, wonach diese als das Wissen dessen erscheint, was gefährlich und nicht gefährlich ist.

Häufig nimmt das logische Verfahren die Form des Analogieschlusses an, indem mit Umgehung des allgemeinen Satzes von Gleichem auf Gleiches, oder auch von Ähnlichem auf Ähnliches geschlossen wird. Zu dem Treiben der Dreißig äußerte Sokrates[1]): Wie der Rinderhirt, der die Zahl und die Beschaffenheit seiner Rinder schädigt, allgemein als ein schlechter Hirt gilt, so scheine ihm auch ein Mensch, der die Leitung einer Stadt übernommen hat und ihrer Bürger Zahl und Wert beeinträchtigt, ein schlechter Regent zu sein. Und auf die Frage[2]), ob man den Staatsgesetzen gehorchen müsse, obgleich man sehe, daß sie von den Gesetzgebern häufig umgeändert und abgeschafft werden, antwortet er mit dem Hinweis darauf, daß auch kriegführende Staaten wieder miteinander Frieden schließen und wir trotzdem von jedem Krieger unbedingten Gehorsam gegen seinen Führer fordern. Wenn hier auch der Allgemeinbegriff nicht deutlich zum Ausdruck kommt, so bildet er doch den Mittelpunkt, zu dem von den Einzelbeobachtungen die Linien hinführen und von dem sie wieder zu dem Besonderen herabsteigen.

71. So wurde durch alle logischen Operationen, die Sokrates mit unermüdlicher Geduld vornahm, die große Bedeutung der Allgemeinbegriffe scharf beleuchtet. In ihnen ist uns die zuverlässige Grundlage für das ganze Denken gegeben, in ihnen finden wir die sicheren Maßstäbe für unser Wissen wie für unser Handeln. Deshalb hat Sokrates es für seine Lebensaufgabe gehalten, sie in möglichster Klarheit und Reinheit zu erkennen und anderen den Weg zu ihrer Erkenntnis zu zeigen. Es ist wahr, daß er das Verfahren noch nicht zu einer Theorie des logischen Denkens ausgebildet,

1) Xen. Mem. I 2, 32.
2) ibid. IV 4, 14.

sondern mehr als praktische Fertigkeit geübt hat. Es sei auch zugegeben, daß die Anwendung der Methode noch unentwickelt ist, daß der Ausgangspunkt meist zufällig, das Beobachtungsfeld beschränkt, die Auswahl der Erfahrungstatsachen willkürlich erscheint, daß der Schluß häufig nur auf einer äußerlichen Analogie beruht. Es ist endlich einzuräumen, daß Sokrates nicht dahin gelangte, die gefundenen Allgemeinbegriffe in einen inneren Zusammenhang zu bringen und daraus ein System aufzubauen. Trotzdem werden wir kein Bedenken tragen, in der sokratischen Begriffslehre eine der wissenschaftlichen Großtaten zu sehen und insbesondere die Anwendung der induktiven Erkenntnismethode als ein Verdienst zu betrachten, jener Methode, deren Tragweite auch von Aristoteles längst nicht erkannt worden ist. Denn da Aristoteles nur die vollständige Induktion als wissenschaftlich gelten läßt und das Wesen der unvollständigen Induktion noch nicht durchschaut, vor allem nicht weiß, daß die Voraussetzung dieser Schlußform die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens ist, ihre Berechtigung erst durch den Kausalzusammenhang der beobachteten Einzelfälle gegeben wird, so ist es begreiflich, daß er der Induktion nicht denselben Erkenntniswert zumißt wie der Deduktion. Diese hat nach seiner Ansicht einen rein wissenschaftlichen, jene mehr einen populären Charakter. Erst die Wissenschaft der Neuzeit, der die Erfahrung als die einzige Quelle alles Wissens gilt, hat den Wert und das Wesen der induktiven Methode erkannt, deren Kenntnis und Anwendung bei Sokrates noch in den ersten Anfängen steht[1]).

1) Neuerdings hat man auch diesen Ruhmestitel dem Sokrates rauben wollen. Kinkel (Gesch. der Philosophie II 10) bestreite die Anwendung der Induktion durch Sokrates und hält die Unterscheidung der Deduktion und Induktion überhaupt für falsch. Die Induktion sei nur eine besondere Form der Deduktion, wie denn jede Erkenntnis das Begründen des Einzelnen durch das Allgemeine sei. Sokrates habe lediglich vermöge des disjunktiven Schlusses die Vielheit der Arten auf die Einheit der Gattung zurückgeführt. In diesen Erklärungen steckt die richtige Auffassung, daß unser Erkenntnistrieb erst dann befriedigt wird, wenn das Einzelne der allgemeinen Gesetzmäßigkeit eingereiht ist. Aber der erste, meist unbewußt getane Schritt ist die Erkenntnis des Gesetzes. Erst wenn das Bewußtsein der allgemeingültigen Regel vorhanden ist, kann die Einordnung des Einzelfalls geschehen. Deshalb wird das Denken stets den doppelten Weg zurücklegen müssen, den Aufstieg von den Einzelerscheinungen zum allgemeinen Gesetz und den

XIII. Die sokratische Dialektik.

72. Wenn die Induktion die Aufgabe hat, die einzelnen Erfahrungstatsachen zu einem allgemeinen Satze oder Begriffe zusammenzufassen, so fragt es sich, wo sie die Einzelerfahrungen vorfindet. Die Naturbeobachtung scheidet für Sokrates aus; denn er wandte ja mit voller Absichtlichkeit der Naturforschung den Rücken. Es bleibt also das menschliche Geistesleben, zu dessen Betrachtung sich zwei Wege öffnen, erstens die Selbstbeobachtung, zweitens der gegenseitige Gedankenaustausch. Das größte Hindernis auf dem Wege zum begrifflichen Wissen ist die Selbsttäuschung, der geistige Hochmut, der sich im Besitz des Wissens wähnt und deshalb ein ernstliches Streben nach der Wahrheit nicht aufkommen läßt. Nur derjenige, welcher von diesem Dünkel sich freimacht und auf Grund einer strengen Selbstprüfung zu dem Bewußtsein des Nichtwissens gelangt, darf hoffen, den Zugang zum Tempel der Weisheit zu finden. Die Hohlheit und Nichtigkeit des Scheinwissens muß aufgedeckt, der Halbbildung muß der täuschende Schleier abgerissen werden, ehe der Blick für die Gediegenheit des wahren Wissens sich öffnet. Erst wenn der alte Schutt fortgeräumt ist, darf man zur Errichtung des Neubaues schreiten. Aus diesem Grunde machte sich Sokrates zum Anwalt des delphischen Gottes und verkündigte aller Welt das in seinem Tempel angeschriebene Mahnwort: »Erkenne dich selbst«. Ja, dies Wort ist, wie es scheint, geradezu das Leitmotiv der sokratischen Erziehung geworden. Xenophon weiht der Erörterung des Wertes der Selbsterkenntnis ein langes Kapitel [1]), und Platon

---

Abstieg vom Allgemeinen zum Einzelnen. Wenn jemand das ganze Verfahren als Deduktion bezeichnet und die Induktion nur als einen Teil, etwa als Vorstufe der Deduktion ansieht, so ist dagegen nichts Erhebliches einzuwenden. Aber es ist eben nur eine Aenderung der Terminologie. Auch darin hat Kinkel recht, daß die sokratische Begriffsbildung sich gern der Form des disjunktiven Schlusses bedient (die seelische Standhaftigkeit ist entweder vernünftig oder unvernünftig u. s. w.). Aber welches Glied des disjunktiven Urteils zu bejahen ist, kann nur aus der Erfahrung entschieden werden. Und das geschieht eben, wie oben gezeigt, durch das induktive Verfahren.

1) Mem. IV 2, 24 f.

läßt den Alkibiades verraten [1]): »Er zwingt mir das Zugeständnis ab, daß ich zwar voller Fehler bin, aber an meiner Selbsterkenntnis nicht arbeite, sondern mich lieber mit Staatsangelegenheiten beschäftige«. Und wenn Sokraktes bei seinen Mitbürgern die Runde macht und nach den Grundsätzen ihres Denkens und Handelns forscht und sie dann bekennen müssen, daß sie sittliche Grundsätze überhaupt nicht haben, sondern sich vom Zufall und von augenblicklichen Eingebungen leiten lassen, so ist jede Unterhaltung eine eindringliche Aufforderung zur Selbsterkenntnis. Am wichtigsten aber war wieder das edle Vorbild, das Sokrates allen Kreisen der Bürgerschaft gab. Trotz ernstester und erfolgreichster Beobachtung der Menschen, trotz tiefsten Nachdenkens und reichster Lebenserfahrung legte er offen das Bekenntnis des Nichtwissens ab und erklärte das Bewußtsein, nichts zu wissen, für seine einzige Weisheit [2]). Darin steckt natürlich ein gut Teil Ironie. Doch sagte Sokrates insofern die Wahrheit, als er nicht eine philosophische Theorie, auch nicht einzelne dogmatische Lehrsätze vortrug. Das Neue, was er brachte, bestand ja nicht in einer Offenbarung, sondern in der Forderung, das wahre, d. h. das begriffliche Wissen sich anzueignen. Dieser Forderung vermögen allein die Götter voll gerecht zu werden, die Menschen bleiben insgesamt hinter der Idee des Wissens zurück. Es ist niemand von ihnen imstande, die Begriffe in ungetrübter Klarheit zu erkennen, und eine hohe Stufe der Weisheit hat schon derjenige erreicht, der zum Bewußtsein des Nichtwissens gelangt ist.

Doch wird Sokrates von der Skepsis der Sophisten durch eine tiefe Kluft getrennt. Er teilt allerdings mit ihnen die Meinung, daß die bisherige Naturforschung wissenschaftliche Ergebnisse nicht erzielt hat, er gibt ihnen auch zu, daß der einzelne Mensch unfähig ist, das Wissen zu erzeugen. Aber während die Sophisten daraus den Schluß zogen, daß es keinen allgemeingültigen Bewußtseinsinhalt gebe, vertritt Sokrates gerade den entgegengesetzten Standpunkt mit der Erklärung, daß die Allgemeinbegriffe wirklich vorhanden sind und daß der Mensch, wenn er auch nicht ihrer in vollem Sinne inne

1) Symp. 216 A.
2) Plat. Apol. 21 D f. Phaidr. 229 E.

werden könne, doch sich ihnen zu nähern vermöge und dies Streben und Suchen nach der Weisheit, d. h. die Philosophie [1]), die höchste Lebensaufgabe und das höchste Glück des Menschen bedeute.

73. Aber als Wahrheitssucher kann er nicht den Anspruch erheben, für einen Lehrer gehalten zu werden. Denn dieser muß im Besitz irgendeines Wissenstoffes sein, um ihn an seine Schüler übermitteln zu können. Deswegen hat auch Sokrates es stets abgelehnt, der Lehrer seiner Jünger zu sein [2]), ja er erklärt, die Erziehungskunst überhaupt nicht zu verstehen [3]). Auch sprechen Platon und Xenophon niemals von Schülern des Sokrates, sondern von Anhängern, Gefährten, Freunden, Kameraden, Vertrauten [4]), und nennen den wissenschaftlichen Verkehr ein gemeinsames Untersuchen, Forschen, Beraten [5]). Anderseits ist die Gemeinsamkeit der Forschung für Sokrates geradezu notwendig. Denn nachdem ihn die Selbstprüfung gelehrt hat, daß er selbst nicht im Besitz des begrifflichen Wissens sei, muß er versuchen, durch eine Vergleichung seiner Vorstellungen mit denen anderer, durch einen gegenseitigen Gedankenaustausch die Begriffe herauszuarbeiten. Wir sehen also, daß der geistige Verkehr, den Sokrates pflegte, nicht nur dem pädagogischen Zweck diente, für seine Reformideen die Herzen zu gewinnen, sondern aus dem Kern seines Denkens herausgewachsen ist und folgerichtig sich aus der Begriffslehre entwickelt hat. Und auch das heuristische Verfahren, das er bei der Gesprächsführung anwandte, die sogenannte sokratische Methode, hat hier den natürlichen Ursprung. Denn es handelt sich ja für Sokrates immer darum, den Mitunterredner zur Darlegung seiner Ansichten, zur Ausbreitung seines Wissens zu veranlassen. Darum sprach er von seiner Kunst gern als von einer Maieutik [6]), Entbindungskunst, die er von seiner Mutter, der würdigen Hebamme Phainarete, gelernt habe. Und der Ausdruck ist in der Tat

1) Vgl. S. 39.
2) Xen. Mem. I 2, 3. Plat. Apol. 33 A.
3) Apol. 19 E. 20 C.
4) Sie heißen nicht *μαθηταί*, sondern *συνόντες*, *συνδιατρίβοντες αὐτῷ*, *γνώριμοι*, *ἐπιτήδειοι*.
5) Xen. Mem. IV 5, 12. Plat. Apol. 27 A. Theait. 151 E. Menon 89 E.
6) Plat. Theait. 150 C.

passend gewählt zur Bezeichnung der Fähigkeit, durch geschickt gestellte Fragen das Wissen aus dem Gefragten herauszulocken, ihn gewissermaßen von seinen Gedanken zu entbinden. Weil aber der Mitunterredner dadurch gezwungen wird, von seiner Denkweise Rechenschaft abzulegen und sein Inneres zu enthüllen, so gestaltet sich das Gespräch zu einer Menschenprüfung, zur Elenktik. Dies Ausfragen sah Sokrates als den wichtigsten Teil der Erziehungsarbeit und als seine eigentliche Lebensaufgabe an. Deshalb wandte er sich nach der platonischen Darstellung an alle Kreise der Bürgerschaft, an die Politiker, Künstler, Handwerker, fragte sie aus und forschte nach ihren Lebensgrundsätzen [1]); deswegen erklärte er seinen Richtern, daß er eine Freisprechung unter der Bedingung des Verzichtes auf seine bisherige Tätigkeit nicht annehmen könne, sondern solange er atme, nicht aufhören werde, mit den Menschen über die Lebensführung zu sprechen und die Selbstgerechten zu prüfen und von ihrer Oberflächlichkeit zu überführen [2]), deshalb versicherte er, daß es für ihn daß höchste Glück sei, alltäglich über die Tugend zu reden und sich und andere zu prüfen und daß ein Leben ohne Seelenprüfung ihm nicht lebenswert erscheine [3]), deshalb endlich drückte er nach der Verurteilung zum Tode seine Freude darüber aus, daß er im Jenseits außer Gefahr, zum Tode verurteilt zu werden, diese Tätigkeit fortsetzen und solche interessanten Gestalten wie Agamemnon, Odysseus, Sisyphos, aber auch sehr viele andere Männer und Frauen prüfen könne [4]).

74. So betrachtet Platon in der Apologie die Lebensarbeit des Sokrates ganz unter dem Gesichtspunkt der Menschenprüfung und spiegelt damit gewiß die Denkweise seines Lehrers wieder. Welchen Ausgangspunkt ein Gespräch, an dem Sokrates sich beteiligt, auch nehmen mag, welches Thema auch behandelt wird, er weiß der Unterhaltung unvermerkt eine solche Wendung zu geben, daß einer der Teilnehmer Rechenschaft über sich ablegen und erklären muß, nach welchen Grundsätzen er sein Leben führt und bisher ge-

1) Plat. Apol. 21 C.
2) ibid. 29 D. E.
3) ibid. 38 A.
4) ibid. 41 B. C.

führt hat. Verständige und sittlich ernste Männer wie Nikias [1]) sind auch damit einverstanden und unterwerfen sich gern der Prüfung, denn sie denken bescheiden von ihrem Wissen und halten es zum Zweck einer besseren Lebensführung für notwendig, einen Rückblick auf die verflossene Lebenszeit zu werfen und nach dem Worte Solons [2]) bis ins Greisenalter hinein immerfort zu lernen. Die hohlen Köpfe jedoch und die unwahren Naturen, wie sie unter den jüngern Sophisten zahlreich vertreten waren, empfanden es sehr unangenehm, wenn Sokrates ihr vermeintliches Wissen zerpflückte und die Unklarheit und die Widersprüche ihres Denkens schonungslos aufdeckte. Und wenn er gar am Ende erklärte, daß auch er selbst nicht das wahre Wissen besitze, sondern nur von unstillbarer Sehnsucht danach erfüllt sei und jeden Menschen, besonders aber die berufsmäßigen Weisheitslehrer, auf ihr Wissen prüfe in der Hoffnung, einen Wissenden zu finden, so erschien sein Verhalten als Ironie, als Verstellung und Vorspiegelung der eigenen Unwissenheit [3]), die dazu diene, andere in ihrer Beschränktheit bloßzustellen und zu verspotten. Diese Ironie war, wie es scheint, sehr gefürchtet, und gar oft mögen solche Äußerungen gefallen sein, wie die Worte Menons, der darüber klagt [4]), daß Sokrates nur Zweifel aufzuwerfen und andere in Zweifel zu stürzen verstehe und

1) Plat. Laches 187 E f.

2) frg. 17 Cr.

3) Das ist bei Platon die Bedeutung des Wortes Ironie. Denn der εἴρων (vgl. Ribbecks Aufsatz im Rh. M. 1876 S. 381) ist ursprünglich der hohle Schwätzer und betrügerische Schalk, dann seit Sokrates der, welcher sich unwissend stellt, überhaupt sich selbst verkleinert, im Gegensatz zum ἀλαζών, dem Prahlhans und Aufschneider. Dementsprechend ist Ironie (εἰρωνεία) zunächst das leere, nichtige Geschwätz, dann die Vorspiegelung der eigenen Unwissenheit und allgemein die Selbstverkleinerung und Verstellung. Daraus wurde die mit herablassender Überlegenheit verbundene Verspottung, endlich die scheinbare Billigung einer haltlosen, nichtigen Meinung und die Äußerung des Gegenteils von dem, was man wirklich denkt. Den letzten Bedeutungswechsel hat schließlich das Wort in der romantischen Schule erfahren, die unter Ironie das überlegene Spielen mit den Dingen versteht und im weiteren Sinne das Wort zur Bezeichnung der Lebensansicht gebraucht, der das ganze Leben nichts als eine »schöne, genialische Täuschung, ein herrliches Schauspiel« (Novalis) ist.

4) Plat. Menon 80 A.

nach Art des Lähmung erzeugenden Seerochen Geist und Zunge eines jeden zum Erstarren bringe, oder wie die Bemerkung des Thrasymachos [1]), daß er schon vorher gewußt habe, daß Sokrates nicht antworten werde, sondern sein beliebtes ironisches Spiel treiben und eines andern Worte aufgreifen und widerlegen werde, oder wie der Vorwurf des Sophisten Hippias [2]), daß Sokrates alle durch Fragen und Widerlegungen verspotte, aber selbst keinem Rede stehen noch überhaupt seine Meinung aussprechen wolle. Und im Kampfe mit den Sophisten mag Sokrates wohl gern die Ironie als Waffe benutzt haben, um die Hohlheit ihres Wissens und die Gespreiztheit ihres Auftretens an den Pranger zu stellen. Aber diese Ironie schlug keine tiefen Wunden, weil sie stets mit einem Tropfen göttlichen Humors gesalbt war und weil er sich selbst nicht verschonte. Denn das Bekenntnis des Nichtwissens war durchaus ernst gemeint, und er zerpflückte die vorgebrachten Ansichten nicht etwa deswegen, um seinen Spott auszulassen, sondern um das Unkraut aus dem Acker auszujäten und fruchtbaren Samen darauf zu streuen. Er war allerdings selbst nicht im Besitz des wahren Wissens, aber er kannte doch den dorthin führenden Weg. Und indem er seinen Gefährten diesen Weg wies, indem er sie zwang, in methodischer Weise ihre Gedanken zu entwickeln, in ihren Vorstellungen das Richtige vom Falschen, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu trennen und eine Vorstellung durch die andere zu berichtigen und zu ergänzen, kurz in ihre Vorstellungswelt Ordnung zu bringen, gab er ihnen das Wertvollste von allem, was der Mensch besitzt, die Fähigkeit des eigenen Denkens. Damit ist auch der Kernpunkt der sokratischen Methode bezeichnet, die auf der Überzeugung beruht, daß die in barer Münze mitgeteilte Wahrheit eine wertlose Gabe ist, mit der der Beschenkte nichts anzufangen weiß, daß vielmehr nur das Wissen als wirklich fruchtbar und segensreich sich erweist, welches durch eigene Denktätigkeit erzeugt worden ist und daß überhaupt nicht der Wissensschatz, sondern die zum Wissen führende Methode, nicht der Besitz von Kenntnissen, sondern ihr Erwerb bei der Geistesbildung von entscheidender Bedeutung ist. So

1) Plat. Staat III 387 A. E.
2) Xen. Mem. IV 4, 9.

hat Sokrates die intellektuelle Aufgabe der Erziehung richtig erfaßt und in seinem heuristischen Lehrverfahren ein Muster aufgestellt, das noch heute in unbestrittener Gültigkeit dasteht.

Damit ist uns zugleich der Schlüssel gegeben, um den scheinbaren Widerspruch zwischen den zwei Lehrsätzen der Sokratik, daß die Tugend Erkenntnis sei und daß die Tugend nicht lehrbar sei, in einleuchtender Weise zu lösen. Man hat zwar den letzten Satz bezweifelt und Sokrates' Bestreitung der Lehrbarkeit für Ironie gehalten, aber eine unbefangene Betrachtung der Stellen in der Apologie, dem »Protagoras« und «Menon«, in denen Sokrates die Lehrbarkeit der Tugend widerlegt und den Anspruch, selbst die Tugend lehren und die Menschen erziehen zu können, weit von sich weist, entzieht jedem Zweifel den Boden [1]). Wollten wir nun aber erstaunt dem Sokrates vorhalten, daß jedes Wissen doch übertragbar ist, so würde er mit seinem gewohnten feinen Lächeln fragen, ob denn der menschliche Geist ein Gefäß sei, das mit einem gewissen Wissensstoff angefüllt werden könne, und nicht vielmehr eine Kraft, welche durch eigene Anstrengung, durch tief eindringende Denkarbeit zur Weisheit gelange. Gewiß, Tugend ist Erkenntnis, aber eine Erkenntnis, die jeder allein erwerben muß. Er kann dabei im Wechselgespräch geleitet, auf den richtigen Weg geführt werden, aber niemals kann ihm die eigene Denktätigkeit erspart werden. Denn nur selbsterworbene Einsicht ist wahres Wissen. Deshalb ist die Erziehungskunst, welche die Sophisten mit prahlerischen Worten anpreisen, um reiche Gimpel auf den Leim zu locken, ein Trugbild und Gaukelspiel, die langen Reden der Sophisten dienen zur Lähmung, nicht zur Weckung der Geisteskräfte. Die Wahrheit läßt sich nur auf dem Wege der Selbstbesinnung, Selbsterkenntnis erforschen; diese aber wird durch einen Gedankenaustausch in hohem Grade gefördert.

75. Diese eigentümliche Form der wissenschaftlichen Untersuchung erhielt in sokratischen Kreisen die Bezeichnung Dialektik. Das Wort, welches vor Platon und Xenophon nicht vorkommt, bedeutet zunächst nichts weiter als die Un-

1) Vgl. Natorp, Platons Ideenlehre S. 11 ff.

terhaltungskunst[1]). Ein Dialektiker ist ein Mann, der treffend zu fragen und zu antworten versteht[2]). Aber in der Anwendung auf die sokratische Gesprächsführung erhält das Wort einen engeren Sinn und bezeichnet die Kunst, in der Wechselrede durch Austausch und Berichtigung der Meinungen aus den Einzelvorstellungen den das Wesen des Dinges ausdrückenden Allgemeinbegriff zu entwickeln. Diese Bedeutung des Wortes entwickelt sich unter dem Einfluß der Sokratiker nach zwei Richtungen hin weiter. Platon versteht darunter zunächst auch die Kunst, durch wohlgestellte Fragen und passende Antworten die Wahrheit zu ermitteln. Aber allmählich fällt das Merkmal der äußerlichen Unterhaltung fort und es bleibt nur das Denken, das ja nach platonischer Auffassung eine Unterredung der Seele mit sich selbst ist[3]). Die Dialektik wird aus der Gesprächskunst zur Denkkunst und bezeichnet die Fähigkeit, die Vielheit der Erscheinungen zur Einheit der Idee zusammenzufassen und wieder die Idee in die Mannigfaltigkeit der Arten und Formen aufzulösen[4]), oder durch begriffliches Denken ein systematisch geordnetes Bild von der Gesamtheit des Wirklichen zu gewinnen[5]). Die Dialektik ist die logische Architektonik des Weltbildes. Unter der Hand der Megariker dagegen, welche von den Eleaten nicht nur die Lehre vom unveränderlichen Sein, sondern auch die indirekte Beweisführung übernahmen, wurde die Dialektik zur Fertigkeit im Disputieren und erhielt sehr bald die üble Nebenbedeutung einer Streitkunst, die durch verfängliche Trugschlüsse mit doppelsinnigen Worten die Gegner zu verwirren und bloßzustellen sucht. Diese Art philosophischer Beweisführung hatte Aristoteles im Sinne, wenn er als Erfinder der Dialektik den Eleaten Zenon hinstellte[6]), der durch trügerische Schlußfolgerungen die Bewegung und die Vielheit des Seienden zu widerlegen suchte. Sie erreichte

1) Natürlich ist *ἡ διαλεκτικὴ τέχνη* die Kunst des *διαλέγεσθαι*. Xenophon (Mem. IV 5, 12) leitet das Wort fälschlich von *διαλέγειν* ab und versteht darunter die Kunst, die Dinge *κατὰ γένη διαλέγειν* d. h. nach Gattungsbegriffen zu sondern oder begrifflich zu unterscheiden.

2) Plat. Krat. 390 C.

3) Theait 189 E.

4) Plat. Phaidr. 276 E ff.

5) Natorp, Platons Ideenlehre S. 188.

6) Diog. L. VIII 57 IX 25.

ihren Gipfelpunkt in der kindischen und leeren Wortfechterei der sophistischen Nachzügler, wie sie Platon in dem edlen Brüderpaar Euthydemos und Dionysodoros mit beißender Satire dargestellt hat. So hat das Wort, das zuerst von der sokratischen Form wissenschaftlicher Untersuchung gebraucht worden ist, nach zwei Seiten hin einen merkwürdigen Bedeutungswandel erfahren und dient noch heute bald zur Bezeichnung des spekulativen Denkens bald zur Bezeichnung der sophistischen Disputierkunst.

76. Der gegenseitige Austausch der Gedanken hat aber nicht nur einen wissenschaftlichen, sondern auch einen hohen sittlichen Zweck. Das gemeinsame Forschen nach dem Wahren und Guten entzündet in den Herzen der Forschenden das Verlangen, sich gegenseitig geistig und sittlich zu ergänzen und zu vervollkommnen. Dieser innere Trieb heißt der philosophische Eros, und erhält seine volle Bedeutung erst in der platonischen Philosophie, seinen Ursprung aber hat dieser Begriff im sokratischen Kreise. Er ist offenbar die vergeistigte Knabenliebe. In echt griechischer Weise bemühte sich Sokrates, nicht den Trieb auszurotten, sondern ihn zu veredeln, ihm ein höheres Ziel zu geben. Wie er selbst seine Neigung zu körperlicher Schönheit niedergerungen und auf die schöne Seele gelenkt hatte [1]), so verlangte er auch von seinen Schülern die Unterdrückung der Sinnlichkeit und den Sieg der Vernunft. Der wahre Eros, lehrte er, ist das Bemühen, sich gegenseitig auf dem Wege zur Weisheit und Tugend zu fördern. Auf seine eigene Kraft angewiesen, ist der Mensch nicht imstande, zu einer höheren Stufe emporzusteigen. Wie der Erkenntnistrieb, so findet auch der Tugendtrieb nur in der gegenseitigen Anregung und Aufklärung seine Befriedigung. Die Grundlage alles erfolgreichen Strebens ist daher das Verhältnis zweier Freunde, von denen jeder uneigennützig das Beste des anderen sucht. Und so bedeutet der Eros in sokratischem Sinne nichts anderes als die wahre Freundschaft, deren Wesen in dem gemeinsamen Streben nach geistiger und sittlicher Vervollkommnung beruht. Diese ideale Auffassung der gemeinsamen Wahrheitsforschung bildete die Kristallisationskraft, welche die Mitglieder des sokratischen Kreises trotz der Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse und Weltanschauungen

1) Xen. Mem. IV 1, 2.

zu Lebzeiten des Meisters zusammenhielt. Sie äußerte sich auch noch nach seinem Tode in dem Streben vieler Anhänger, durch Gründung von Philosophenschulen die Tätigkeit des Meisters fortzusetzen und seine Ideen weiter auszubauen. Denn es war ganz in seinem Sinne, wenn in diesen Schulen gleichgesinnte Männer sich vereinigten, nicht nur um durch ständiges Zusammenwirken die Wissenschaft zu fördern und zu verbreiten, sondern auch um durch völliges Zusammenleben wie die Glieder einer Familie die Geisteskultur zu pflegen. Diese Philosophenschulen, deren Bedeutung soweit ging, daß man zu ihrer Einschnürung sogar das Mittel der Gesetzgebung anwandte[1]), sind die Träger griechischer Kultur geworden und haben dafür gesorgt, daß Athen die Bildungsstätte Griechenlands, ja der ganzen zivilisierten Welt blieb zu einer Zeit, als der Stern athenischer Macht längst verblaßt war. Ihre Wirkung erstreckt sich sogar bis zur unmittelbaren Gegenwart, insofern als sie die Vorläufer und Vorbilder für unsere Hochschulen und wissenschaftliche Akademien geworden sind.

Aber auch auf die Entwicklung der Literatur hat die sokratische Lehrweise einen tiefgehenden Einfluß ausgeübt. Als Sokrates' Schüler sich entschlossen, die Gedanken des Meisters auf literarischem Wege weiter zu verbreiten, kleideten sie ihre Darstellungen in die Form des Dialogs, zum Teil gewiß aus Pietät gegen den Meister, von dessen Lehrweise und Denkart sie ein möglichst getreues Bild geben wollten, zum Teil aber auch in der Meinung, daß der Dialog die lebendigste und wirksamste Form wissenschaftlicher Erörterung sei. So ist Sokrates, der außer kleinen Versübungen nichts geschrieben hat, der Urheber einer neuen und bedeutsamen Literaturgattung, des wissenschaftlichen Dialogs, geworden. Freilich bedurfte es des Dichtergenius eines Platon, um diese halb der Poesie, halb der Prosa zugehörige Mischform auf die grandiose Höhe der älteren Gattungen griechischer Wortkunst zu erheben.

1) Über diese Freiheitsbeschränkung handelt von Wilamowitz, Antigonos von Karystos S. 189 ff.

XIV. Die Tugendlehre.

77. Das Formalprinzip der sokratischen Ethik ist in dem Satze ausgedrückt: Tugend ist Wissen. Wo die klare Erkenntnis der sittlichen Forderung vorhanden ist, da tritt auch das richtige Handeln unfehlbar ein. Mit der vernünftigen Einsicht, dem folgerichtigen Denken ist das tugendhafte Verhalten zweifellos gegeben. Jede moralische Verfehlung beruht also auf einem Denkfehler. Die Unsittlichkeit ist eine Folge der Unwissenheit. Wird dieser Mangel beseitigt, tritt verständige Einsicht, gründliches Wissen an die Stelle der falschen Meinung, so wird das Handeln sofort in die richtige Bahn gelenkt. Denn — und dies ist der zweite Fundamentalsatz der sokratischen Ethik — niemand tut absichtlich das Böse[1]), alle Menschen ohne Ausnahme wollen das Gute. Wenn jemand Unrecht tut, so handelt er im Irrtum, so ist er ein Opfer seiner Unwissenheit. Denn es gibt keinen, der das Böse zu vollbringen trachtet, obgleich er weiß, daß es böse ist. Wer das Richtige kennt, tut es auch. Die Begründung dieses Satzes gibt Sokrates in folgender Schlußfolgerung: Das Ziel alles menschlichen Strebens ist die Glückseligkeit. Wer aber Böses tut, versperrt sich den Weg zu dem Ziele. Denn jedermann weiß, daß das Böse allen, denen es zuteil wird, Schaden bringt, sie elend und unglücklich macht[2]). Wenn also jemand das Böse begehrt, so tut er es in der Meinung, daß es für ihn etwas Gutes sei, daß sein Lebensglück dadurch gefördert werde. Die böse Tat ist also lediglich ein Kind des Irrtums. Kläret die Menschen über die wahren Bedingungen des Glücks auf, zeiget ihnen den richtigen Weg, der zum Ziele führt, und sie werden gern sich vom Bösen abwenden. Denn die menschliche Natur ist ursprünglich edel und gut; wenn sie mit dem Sittengesetz sich in Widerspruch setzt, so geschieht es nicht aus angeborener böser Neigung, sondern aus Mißverständnis und Unvernunft. Sokrates sah also das Böse nicht als eine absolute Realität, nicht als einen selbständigen Faktor der Wirklichkeit an, sondern als eine Unvollkommenheit der menschlichen Natur. Ein positives

1) Plat. Prot. 34 D.
2) Plat. Menon 77 C ff.

Sein kommt nach dieser Auffassung nur den Guten zu; das Böse ist ein Nichtsein, ein Ausdruck der Endlichkeit und Vergänglichkeit dieser Welt. Damit war zum ersten Mal eine Lösung des Problems der Theodicee, der Frage nach dem Ursprung und Wesen des Bösen versucht. Und wir müssen sagen, daß diese Lösung ganz der optimistischen Denkweise entspricht, welche ihre Wurzel in dem innersten Wesen des Sokrates hatte. Weil für ihn der Trieb, das Gute in der Welt zu verwirklichen, etwas Selbstverständliches war, so setzte er auch bei jedem andern Menschen das Streben nach dem Guten voraus und hegte das Vertrauen, daß die Aufklärung über die wahren Güter des Lebens genügen würde, die Menschen auf die rechte Bahn zu lenken. Die sokratische Ethik ist eine Ethik der Humanität und Menschenliebe, sie steht unter dem Zeichen des sonnigen Optimismus, der die Fehltritte mit dem Mantel verzeihender Liebe zudeckt und an den Sieg des Guten zu glauben niemals aufhört[1]).

78. Dieser Sieg wird dann zur Wahrheit, wenn die Macht der Vernunft alle Gefühle und Empfindungen des Menschen durchdringt und erleuchtet. Denn Sokrates verkennt durchaus nicht die irrationalen, triebartigen Kräfte der menschlichen Seele. Der Verfasser der großen Ethik tut ihm unrecht, wenn er sagt, aus seiner Auffassung der Tugend als einer Erkenntnis ergebe sich die Folgerung, daß er den unvernünftigen Teil der Seele und damit auch das Pathos, d. h. die Bestimmung des menschlichen Wollens durch die Affekte, und das Ethos, d. h. das Verhältnis von Vernunft und Begierde, aufhebe[2]). Sokrates' Psychologie steckt allerdings noch in den Kinderschuhen, und das Wesen des menschlichen Willens war ihm fremd. Aber er kennt doch schon den irrationalen Faktor des Seelenlebens und die in der Lust oder Unlust gegebenen Motive des Handelns. Der psychische Vorgang einer Willensentscheidung stellt sich ihm unter dem Bilde des Messens oder Abwägens zwischen Lust und Unlust dar. Die praktische Einsicht ist eine Art Meßkunst, die gegenwärtige Lust und zukünftige Unlust, gegenwärtige Unlust und zukünftige Lust gegen einander abzuwägen hat. Die Entscheidung, die der menschliche Intellekt

1) Kinkel, Gesch. der Philosophie I1 21.
2) Arist. Magn. Mor. A 1. 1182a 29.

zwischen den verschiedenen Antrieben fällt, ist allerdings durchschlagend. Die triebartigen Kräfte sind zwar als Motive wirksam, aber sie gewinnen nicht die Herrschaft. Die Menschen glauben freilich, daß nicht die Erkenntnis den Willen leite, sondern etwas anderes, bald Leidenschaft, bald Lust oder Unlust, bisweilen Liebe, häufig Furcht, weil sie meinen, die Erkenntnis sei machtlos und werde wie ein Sklave von den übrigen Seelenzuständen hin- und hergezerrt[1]). Aber das ist eine falsche Ansicht. Die Erkenntnis übt vielmehr eine so unwiderstehliche Macht aus, daß sie alle blinden Triebe des Menschen beherrscht und auf den richtigen Weg leitet. Das Denken nimmt gegenüber den irrationalen Seelenregungen eine gebietende Stellung ein, und wie in einem geordneten Staate sich der Regierungsgewalt alle Bürger unweigerlich fügen, so sind auch im inneren Leben des Menschen die Neigungen und Begierden der Vernunft unbedingt untertan. Es ist deshalb verkehrt, wenn man sagt, jemand könne seinen Lüsten nicht widerstehen und tue nicht das Gute, obwohl er es erkenne[2]). In allen den Fällen, wo jemand den rechten Weg verfehlt, mangelt vielmehr die klare Erkenntnis, die richtige Einsicht. Wo diese wirklich vorhanden ist, gibt es nicht einmal einen Widerstreit in der Seele. Eine in sich zerrissene Gemütsverfassung, in der der Wille nach zwei entgegengesetzten Seiten gezerrt wird, ist für Sokrates undenkbar. Er kennt nicht jenen inneren Zustand, den Medea schildert mit den Worten[3])

Video meliora proboque,
Deteriora sequor,

oder der Apostel, wenn er eingesteht[4]): »Das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will«. Er kennt auch nicht die Untugend, welche Aristoteles später Akrasie d. h. Unenthaltsamkeit genannt hat und die darin besteht, daß der Mensch sich zwar bewußt ist, daß er Böses vorhat, aber unter dem Zwange der Leidenschaft es doch tut. Und Aristoteles gibt die sokratische Ansicht richtig wieder, wenn er sagt[5]): »Es wäre arg, so meinte Sokrates. wenn dort,

1) Plat. Prot. 352 B.
2) Plat. Prot. 352 E.
3) Orid. Metamorph. VII 20.
4) Römerbrief 7, 19.
5) Eth. Nic. H 3 1145 b 23.

wo das Wissen vorhanden ist, etwas anderes herrschen und es wie einen Sklaven hin- und herzerren sollte. Denn Sokrates kämpfte überhaupt gegen die Meinung, daß es eine Unenthaltsamkeit gebe; es handele ja niemand mit Überlegung gegen sein Bestes, sondern nur aus Unwissenheit«.

Da also die Erkenntnis der ausschlaggebende Faktor unseres Handelns ist, so dringt Sokrates folgerichtig vor allem auf bewußtes Handeln. Er verlangt Überlegung, Selbstbesinnung, Klarheit des Bewußtseins. Nicht das bloße Tun des Rechten ist das rechte, sondern das Tun, welches aus der Einsicht, aus der Erkenntnis des Guten entsprungen ist. Deshalb klagt er über die Menge, welche aufs Geratewohl handelt und ohne Sinn und Verstand jemanden tötet und dann wieder ins Leben zurückrufen möchte[1]). Er wünscht, daß sie imstande wäre, das größte Unheil zu schaffen, damit sie dann auch das größte Heil zu schaffen vermöchte[2]). Ja, wenn es überhaupt möglich wäre, absichtlich Unrecht zu tun, so würde er den absichtlich Frevelnden für sittlich besser halten als den absichtslos Fehlenden. Denn da das Wissen des Bösen auch das Wissen des Guten und ebenso die Unkenntnis des Bösen auch die Unbekanntschaft mit dem Guten voraussetzt, so müßte der absichtlich Lügende, weil er nicht nur die Lüge, sondern auch die Wahrheit kennt, verständiger und deshalb sittlicher sein, als der absichtslos Lügende, der weder über die Lüge noch über die Wahrheit im Klaren ist und auch dann, wenn er einmal die Wahrheit sagen sollte, es planlos und unüberlegt tut[3]), Aber dieser Fall ist rein fiktiv. In der Wirklichkeit hat die Erkenntnis der sittlichen Forderung auch das rechte Handeln zur unmittelbaren Folge, denn die Tugend ist ja nicht nur durch das Wissen bedingt, sondern geradezu mit dem Wissen der sittlichen Normen identisch.

79. Liegt nicht in dieser Auffassung von der Bedeutung des Wissens für das sittliche Handeln die starke Überspannung eines richtigen Gedankens? Daß eine auf Naturanlage oder Gewöhnung beruhende Tugend nicht den Anforderungen voller Sittlichkeit entspricht, daß die wahre Tugend mit dem Bewußtsein des Zwecks und der Motive des Handelns

1) Plat. Kriton 48 C.
2) ibid. 44 B.
3) Plat. Hipp. min. 372 A ff.

verbunden und von sittlichen Grundsätzen getragen sein muß, daß mit einem Wort das Wissen eine unumgängliche Bedingung wahrer Sittlichkeit ist, wollen wir gern zugestehen. Aber Sokrates hat sich damit nicht begnügt, sondern hat aus einem Teil das Ganze gemacht, hat die Bedingung zum Prinzip erhoben. Seine Tugendlehre hat dadurch wohl an innerer Kraft, an Geschlossenheit und Klarheit gewonnen, aber sie leidet dafür an Einseitigkeit und wird den psychologischen Tatsachen nicht ganz gerecht. Denn sie überschätzt die rationale Funktion des menschlichen Geistes und läßt die Triebkräfte der Seele nicht voll zur Geltung kommen. Der Ursprung dieser eigentümlichen Auffassung ist teils in dem Zeitgeist, teils in Sokrates' persönlicher Denkweise zu suchen. Die ganze Zeit neigte zur Überschätzung des Intellekts und meinte, alle Verhältnisse des menschlichen Lebens auf rationalem Wege regeln zu können. Die Macht des Denkens, das in so viel Erfindungen und Entdeckungen neuer Wahrheiten glänzende Proben abgelegt hatte, schien unermeßlich zu sein. Ist es da wunderbar, wenn man diese Anschauung auch auf das Verhältnis der psychischen Kräfte übertrug und der Denktätigkeit gegenüber den irrationalen Elementen der Seele ein entschiedenes Übergewicht zusprach? Sokrates mußte dieser Anschauungsweise sich um so lieber anschließen, als er selbst ein geschlossener Charakter war, der keine inneren Konflikte, keinen Widerstand der blinden Triebe gegen das Machtgebot der Vernunft kannte. Deswegen setzte er auch bei allen andern Menschen die volle Übereinstimmung zwischen Vernunft und Begierde voraus und führte das moralische Vergehen, das in Wahrheit die Folge ungezügelter Leidenschaft ist, auf mangelnde Einsicht zurück. Weiter ist zu beachten, daß Sokrates bei der Schöpfung seiner Tugendlehre offenbar von der Beobachtung der technischen Tätigkeit sich hat leiten lassen, woraus er so gern auch die Analogien für seine Beweisführungen entnahm. Auf diesem Gebiete nämlich ist in der Tat die klare Einsicht und die Sachkenntnis von entscheidender Bedeutung. Denn hier hängt jeglicher Erfolg vom Wissen ab. Jeder Steuermann, jeder Landwirt, jeder Handwerker will in seinem Beruf das Beste leisten, und wenn er fehlgreift, so geschieht es lediglich infolge mangelnder Kenntnis der richtigen Mittel. Sollte es nicht auf dem sittlichen Gebiet, beim Streben

nach dem höchsten Lebensziel ebenso sein? Alle Menschen wollen glücklich werden. Alle wissen auch, daß nur der Weg der Tugend zum Glücke führt. Denn niemand wählt freiwillig die Ungerechtigkeit statt der Gerechtigkeit oder die Feigheit statt der Tapferkeit. Also kann der Grund einer sittlichen Verfehlung nur die Unwissenheit sein: Tugend ist Erkenntnis des wahrhaft Guten.

80. Aber wird durch diese Theorie nicht der freie Wille und die sittliche Verantwortung aufgehoben? In der Tat hat Aristoteles den Vorwurf des Determinismus gegen Sokrates gerichtet und sich gegen die Ansicht ausgesprochen, daß nur das Gute Gegenstand der freien Wahl sei, das Schlechte aber wider Willen getan werde. Er sagt mit offenbarer Polemik gegen Sokrates in der Nikomachischen Ethik [1]): »Wenn es heißt:

Kein Mensch ist schlecht mit Fleiß noch glücklich wider Willen,

so ist, wie es scheint, das erste als falsch, das zweite als wahr zu bezeichnen. Denn glücklich ist in der Tat niemand wider seinen Willen, aber auch die Schlechtigkeit stammt aus dem freien Willen. Sonst müßte man das soeben erzielte Ergebnis in Zweifel ziehen und dürfte nicht den Menschen als den Ursprung und Urheber seiner Handlungen ansehen«. Aristoteles tritt immer mit Entschiedenheit dafür ein, daß der Mensch mit seinem freien Willen zwischen der Vernunft und dem irrationalen Begehren steht und es in seiner Hand hat, sich für das eine oder das andere zu entscheiden d. h. gut oder schlecht zu sein. Es ist deshalb begreiflich, daß er der sokratischen Auffassung von der unbedingten Superiorität der vernünftigen Einsicht nicht beitritt und darin eine Beschränkung der Willensfreiheit sieht. Aber dem Sokrates lag nichts ferner,

1) Eth. Nic. III 7. 1113b. 13. Der von Aristoteles zitierte Vers geht auf Epicharm zurück; vgl. Diels, Vors. I [8] 122. Noch schärfer als Aristoteles drückt sich der Verfasser der Großen Ethik (A 9. 1187 a 7) aus in den Worten: »Sokrates sagte, es läge nicht in unserer Macht, gut oder schlecht zu sein; denn wenn jemand einen fragte, ob er lieber gerecht oder ungerecht sein wollte, so würde niemand die Ungerechtigkeit wählen. Ebenso verhält es sich mit der Tapferkeit und Feigheit und auch mit den übrigen Tugenden. Es ist also offenbar, daß wenn Menschen schlecht sind, sie es nicht mit freiem Willen sein können. Daraus erhellt, daß die Menschen auch nicht mit freiem Willen gut sind«.

als dem Menschen die sittliche Verantwortung von den Schultern zu nehmen und den freien Willen zu rauben. Er glaubte jedoch, daß nur derjenige Mensch Herr seines Willens sei, der nach Vernunftmotiven entscheidet, und jeder in den Fesseln blinder Triebe liege, der nicht von der Erkenntnis geleitet wird. Und darin hat er unzweifelhaft Recht. Denn wer die Vernunft auf den Thron setzt und sie zur gebietenden Macht erhebt, proklamiert in wahrem Sinne die Willensfreiheit. Und diese Freiheit gestattet dem Menschen, sowohl das Schlechte wie das Gute zu tun. Sonst würde ja eine unmoralische Handlung überhaupt nicht möglich sein, sondern ein Zustand allgemeiner Tugendhaftigkeit herrschen. Wenn dem nicht so ist, vielmehr trotz der guten Naturanlage des Menschen das Böse in der Welt noch das Übergewicht hat, so liegt der Grund in der mangelhaften Ausbildung der Vernunft, die das wahrhaft Gute nicht erkennt und deshalb bei ihrer Entscheidung zwischen den verschiedenen Motiven das Schlechte wählt. Sie richtet sich zwar auf das Gute, aber dies ist doch nur das subjektiv Gute, das an und für sich auch etwas Schlechtes sein kann. Erst dort, wo gründliches Wissen, klare Erkenntnis herrscht, fällt das subjektiv Gute mit dem objektiv Guten zusammen. Dies Wissen aber sich anzueignen, ist die höchste sittliche Forderung, die an jeden Menschen gestellt wird. Darum ist jeder selbst schuld an der falschen Entscheidung der Vernunft und der aus dem Irrtum entspringenden Verfehlung. Wer sich ehrlich um die Erkenntnis der wirklichen Lebensgüter bemüht, wird das Rechte nicht verfehlen. Denn das Wissen, dem Sokrates in dem psychischen Organismus eine so große Macht zuerkennt, hat einen ganz eigenartigen Charakter. Es ist seiner Form nach nicht ein angelerntes, sondern ein selbst erworbenes, nicht ein gedächtnismäßiges, sondern auf eigenem Nachdenken beruhendes, nicht ein äußerliches und zusammenhangloses, sondern ein begriffliches und systematisches Wissen, ein Wissen, das das ganze menschliche Bewußtsein mit seiner Kraft erfüllt und durchdringt, das zu einer heiligen Überzeugung und zu einem unverlierbaren geistigen Besitz geworden ist. Seinem Inhalt nach aber umfaßt dies Wissen alles, was zu einer vernünftigen Gestaltung des Lebens, zur Gesundheit der Seele gehört. Es geht von der Selbsterkenntnis aus und richtet sich auf die unverrückbaren Leit-

sterne unseres Seelenlebens, die sittlichen Begriffe. Wenn wir diese in ihrer vollen Reinheit und Klarheit erfaßt haben, ist die Erkenntnis des Wahren und Guten so stark, daß die Vernunft stets die richtige Entscheidung trifft und die irrationalen Triebe mit Sicherheit unterjocht. Ob aber jemand zu dieser Erkenntnis gelangt, ist in seine Hand gelegt. Darum trägt der Mensch für seine Handlungen die Verantwortung; denn er hat die Macht, die Richtung seines Handelns zu bestimmen.

81. Aber aus der Überzeugung, daß die Tugend ihren Wesensgrund im Wissen hat, ergeben sich für Sokrates mehrere bedeutsame Folgerungen. Zunächst war es von großer Wichtigkeit, daß damit gegenüber der unwissenschaftlichen Betrachtungsweise der Sophisten die Einheit des sittlichen Bewußtseins betont und eine methodische Behandlung der Ethik ermöglicht wurde. Es gibt nach sokratischer Auffassung in Wahrheit nur eine Tugend. Die Annahme mehrerer wesentlich verschiedener Tugenden beruht auf einem falschen Tugendbegriff. Wer in der Tugend das Wissen von den wahren Lebensgütern sieht, muß erkennen, daß die üblichen Einzeltugenden nur verschiedene Erscheinungsformen des einen unteilbaren Begriffs sind und sich allein durch den Gegenstand unterscheiden, auf den sie sich beziehen. Die Tapferkeit ist die Kenntnis dessen, was gefährlich und ungefährlich ist, im Kriege wie in jeder anderen Lebenslage[1]), die Frömmigkeit ist die Kenntnis dessen, was den Göttern gegenüber recht ist[2]), die Gerechtigkeit die Kenntnis dessen, was den Mitmenschen gegenüber sich gebührt[3]). In allen ist die Kenntnis oder das Wissen der Gattungsbegriff, deshalb haben sie auch alle in der Weisheit ihren natürlichen Mittelpunkt. Ja, die Besonnenheit fällt mit der Weisheit geradezu zusammen. Denn während die übrigen Tugenden durch die Beziehung auf die äußeren Objekte, auf die Feinde, die Götter, die Mitmenschen, ihre spezifischen Merkmale erhalten[4]), ist die Beherrschung der Begierden und Leidenschaften unmittelbar mit dem richtigen Wissen gegeben. Wie auf sokratischem Standpunkt das Laster der Unenthaltsamkeit nicht denkbar ist,

1) Plat. Prot. 360 D. Lach. 194 E.
2) Plat. Euthyphr. 15 C. Xen. Mem. IV 6, 4.
3) ibid. IV 6, 6.
4) Joël a. a. O. I 315.

so kann auch die Besonnenheit oder Selbstbeherrschung nicht als besondere Tugend anerkannt werden. Deshalb erklärt Xenophon[1]) ganz richtig: »Die Weisheit und Besonnenheit unterschied er nicht, sondern er nannte den weise und besonnen, der einerseits das Schöne und Gute kenne und tue, anderseits wisse, was unedel ist, und sich davor hüte«. Und Platon bestimmt im Dialog »Charmides« nach verschiedenen Versuchen schließlich die Besonnenheit als das bewußte Wissen vom Guten[2]) d. h. er stellt sie wie im Dialog »Protagoras«[3]) ganz der Weisheit gleich. Erst in den späteren, selbständigen Dialogen[4]) wird als ihr Wesen die Harmonie der psychischen Funktionen und die tapfere Beherrschung der Begierden erkannt.

Es sind also alle Tugenden mehr oder weniger mit der Weisheit oder der Einsicht identisch. Diese ist, wie Platon sagt[5]), die rechte Münze, für die man alle eintauscht, mit der man alle weggibt, die Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit. Denn jede wahre Tugend ist mit der Einsicht verbunden, eine Tugend dagegen, die der Einsicht entbehrt, ist nur ein Blendwerk.

82. Ferner ist der gewonnene Tugendbegriff von größter Tragweite für die Frage nach den Tugendquellen und somit für die Erziehungswissenschaft. Wer das Wesen der Tugend in der Erkenntnis findet, kann natürlich eine auf Naturanlage und Gewöhnung beruhende Tugend nicht anerkennen. Sittlichen Wert hat ja nur die aus vernünftiger Einsicht entspringende Handlung. Ein instinktives Rechthandeln gibt es nicht. Ein lobenswertes Verhalten, das aus angeborener Neigung zum Guten quillt oder durch Gewöhnung an gute Zucht erzielt wird, mag wohl äußerlich den Vorschriften entsprechen, aber es kann nicht als ein tugendhaftes gelten. Zum Besitz der Tugend führt vielmehr nur der Weg begrifflicher Erkenntnis. Damit nahm Sokrates dem damals vielbehandelten Erziehungsproblem gegenüber Stellung. Die Tüchtigkeit ist weder ein Geschenk der Natur noch kann sie durch Gewöhnung übertragen oder durch Übung erworben

1) Mem. III 9, 4.
2) Charm. 174 C.
3) Prot. 332 A.
4) Phaidr. 237 E. Symp. 196 C. Staat III 389 D.
5) Phaidon 69 A.

werden, sondern sie ist nur der Belehrung zugänglich. Von den drei Bildungsfaktoren, welche Protagoras aufgedeckt hatte, ließ Sokrates also allein die Belehrung gelten [1]). Die sittliche Naturanlage und die Gewöhnung ist vom Standpunkt des Tugendwissens für die Erziehung bedeutungslos. Deshalb erscheint die sokratische Bildungslehre vom pädagogischen Gesichtspunkt Protagoras gegenüber als ein Rückschritt. Aber dieser Mangel wird mehr als ausgeglichen durch den ungemeinen Fortschritt, den die Didaktik durch Sokrates erfahren hat. Seine Lehrmethode, das heuristische Verfahren, ist aus der Erkenntnis entsprungen, daß eine direkte Übertragung geistigen Gutes von einem Menschen auf den andern überhaupt nicht möglich ist. Wenn die Belehrung als ein Bildungsmittel angesehen wird, so geschieht es in dem Sinne, daß dadurch der Zögling angeleitet werden kann, durch eigenes Nachdenken und durch Selbstprüfung zur Kenntnis der sittlichen Begriffe emporzusteigen. Ein rezeptives Verhalten erweist sich in diesem Falle als völlig erfolglos. Nur eine produktive Denktätigkeit, die zwar durch Gedankenaustausch angeregt und geleitet, aber von jedem Denker selbst ausgeübt wird, führt zum begrifflichen Wissen. Denn diese allein vermag erstens das größte Hindernis aller Tugendübung, das oberflächliche und selbsgefällige Scheinwissen, das Meinen und Wähnen [2]) zu zerstören, zweitens auf dem Wege der Selbsterkenntnis d. h. durch Analyse des eigenen Bewußtseinsinhalts zur Erkenntnis des Wahren und Guten zu gelangen.

Sokrates kennt deshalb auch keine Entwicklungsstufen der Tugend, kein Emporsteigen von den unvollkommenen zu den vollkommeneren Formen. Zwischen Nichtwissen und Wissen gibt es keine Zwischenstufe. Wer im Banne falscher Vorstellungen lebt, kann nicht sittlich handeln, wer die ethischen Begriffe erfaßt hat, erfüllt die sittlichen Vorschriften.

1) Die Kapitel in Xenophons Memorabilien (III 9, 1. IV 1, 3. 2, 2), welche sich mit der Erziehungsfrage beschäftigen, enthalten kaum sokratisches Geistesgut.

2) Sokrates hält noch an dem Gegensatz zwischen Meinen und Wissen fest. Erst Platon (Menon 97 B) stellt die richtige Meinung als Vorstufe der Erkenntnis und dementsprechend auch die volkstümliche, auf Gewöhnung und Übung beruhende Tugend als Vorstufe zur philosophischen Tugend (Phaidon 68 C) hin.

Wie derjenige, der das Wesen der Arzneikunde kennt, damit zugleich Arzt ist, so ist auch jeder gerecht, der den Begriff der Gerechtigkeit in seinem Bewußtsein von aller Unklarheit und Verworrenheit befreit hat[1]). Es lag also für Sokrates kein Anlaß vor, nach dem Ursprung und der Entwicklung der Tugend zu fragen.

83. Er zog sich freilich dadurch den Tadel des Verfassers der Eudemischen Ethik zu, der ihm vorwarf[2]), daß er nur untersucht habe, was die Tugend sei, aber nicht, wie und aus welchen Bedingungen sie entstehe. Dies Verfahren passe nur für die theoretischen Wissenschaften, bei der Tugend dagegen sei nicht die Kenntnis ihres Begriffs das wichtigste, sondern die Erkenntnis ihrer Bedingungen. Wir wollen ja nicht wissen, was Tapferkeit ist, sondern wir wollen tapfer sein; auch nicht, was Gerechtigkeit ist, sondern gerecht sein. Dieser Kritik liegt der richtige Gedanke zugrunde, daß die normativen Wissenschaften eine andere Behandlung verlangen als die theoretischen Disziplinen. Denn die Betrachtungsweisen richten sich nach den Gegenständen, auf die sie sich beziehen. Nun ist aber der Gegenstand der theoretischen Wissenschaften das Naturgesetz, welches aussagt, was ist, der Gegenstand der ethischen Betrachtung das Sittengesetz, welches vorschreibt, was sein soll. Demgemäß forscht der Theoretiker nach dem tatsächlichen Verhalten seiner Objekte und faßt die innerlich verwandten Erscheinungen in einem Gesetz oder in einem Begriff zusammen, der Ethiker unterwirft seine Objekte d. h. die menschlichen Handlungen einer Wertschätzung, indem er sie an dem Sittengebot mißt und die Bedingungen seiner Erfüllung nachweist. Sokrates hat diesen Unterschied noch nicht erkannt, sondern die wissenschaftliche, auf die Feststellung des Begriffs gerichtete Methode, die in den theoretischen Wissenschaften bisher mit großem Erfolg angewandt war, auf die Behandlung ethischer Probleme übertragen und sich begnügt, den Begriff der Tugend zu ermitteln, ohne seiner normativen Tendenz Rechnung zu tragen. Auf der andern Seite läßt sich nicht verkennen, daß diese Beschränkung auf die Begriffsforschung und die dadurch mögliche Anwendung einer erprobten Methode der sokratischen Ethik

1) Arist. Magn. Mor. A 1. 1183b 15.
2) Arist. Eth. Eud. A 5. 1216b 19f.

einen hohen Grad von Zuverlässigkeit und Festigkeit gegeben hat. Denn das, was sein soll, kann als Sache des subjektiven Gefühls angesehen werden, das, was ist, unterliegt dagegen dem objektiven Urteil. Wer also die sittlichen Vorschriften in die Form von Begriffen und Denknotwendigkeiten kleidet, gibt ihnen die Kraft unerschütterlicher Wahrheiten. Darum ist es dem Sokrates gelungen, für alle Zeiten das granitene Fundament einer wissenschaftlichen Ethik zu legen und für seine eigene Zeit ein Bollwerk aufzurichten, an dem der sophistische Relativismus zerschellte. Denn als Vernunfterkenntnisse sind die Begriffe, welche die sittlichen Normen enthalten, unverrückbare und allgemein verbindliche Wahrheiten. Sie gelten in gleicher Weise für alle Menschen und in allen Lebenslagen. Sie gestatten keine Einschränkung und kennen kein Wenn und Aber. Man kann ihren Inhalt aus einem beherrschenden Prinzip ableiten und rationell begründen, man kann sie auch durch Anwendung auf Einzelfälle erläutern, aber ihre Allgemeingültigkeit steht von vornherein fest und bedarf keines Beweises. Die in ihnen ausgedrückten Gebote verlangen unbedingte Anerkennung und Befolgung.

Dies mannhafte Eintreten für die Unverbrüchlichkeit des Sittengesetzes und die dann folgende Besiegelung der Lehre durch den Opfertod des Philosophen hat für das ins Schwanken gekommene sittliche Bewußtsein der Athener die Wirkung eines Stahlbades gehabt und ihnen den verlorenen Halt wiedergegeben. Und die von ihm ausgehenden Schulen haben dafür gesorgt, daß der hohe sittliche Ernst seines Lebens und seiner Lehre der Menschheit erhalten blieb und als ein unschätzbares Gut sich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzte.

84. Endlich hat der sokratische Tugendbegriff sich auch in sozialer Hinsicht fruchtbar erwiesen, wenn auch die Wirkung nicht so augenfällig war. Denn wenn sich die Tugend lediglich auf das Wissen gründet, so muß sie für alle Menschen in gleicher Weise zugänglich sein, und es kommt ihr gegenüber keine Verschiedenheit der Personen, der Stände, der Geschlechter, des Lebensalters inbetracht. Gorgias hatte den einheitlichen Begriff der Tugend aufgelöst in lauter Einzelleistungen, die sowohl nach den Personen wie nach den Lebenslagen verschieden sind [1]). Er erklärte, die Tugend des

1) Plat. Menon 71 E ff.

Mannes sei eine andere als die des Weibes, und wieder anders sei die des Kindes, des Greises, des Sklaven, ja jedes Unternehmen erfordere eine andere Tugend. Demgegenüber weist Platon [1]), hier ganz im sokratischen Geiste sprechend, die Einheit des allgemeinen Tugendbegriffs und die Gleichheit der Tugend bei allen Menschen nach. Aristoteles tadelt diese Anschauung [2]) und meint, es sei zwar anzunehmen, daß alle an der Tugend teilhaben, aber nicht auf gleiche Weise. Vielmehr zeige jeder, der Mann, das Weib, der Knabe, der Sklave, eine eigentümliche Form der Tugend, und man dürfe nicht mit Sokrates sagen [3]), daß die Besonnenheit des Weibes dieselbe sei wie die des Mannes oder die Tapferkeit oder Gerechtigkeit, sondern die Tugend des Mannes offenbare sich mehr im Herrschen, die des Weibes mehr im Gehorchen. Wir sehen, wie die Auffassung der Tugend wechselt, je nach dem das logische oder das ethische Moment schärfer betont wird. Sokrates faßte ausschließlich die logische Seite ins Auge, gelangte aber auf diesem einseitigen Standpunkt dazu, bei den verschiedenen Ständen und Geschlechtern mehr das Gleiche, das allgemein Menschliche, als die Unterschiede hervorzuheben. Von hier aus war es nur noch ein Schritt bis zu der Erkenntnis, daß auch die Sklaven Anspruch auf die natürlichen Menschenrechte haben, und daß dem weiblichen Geschlechte dieselbe gesellschaftliche Stellung zukomme wie dem männlichen. Die erste Folgerung hat die kynische Schule gezogen und hat in Übereinstimmung mit manchem Sophisten [4]) die Sklaverei für eine naturwidrige, nur auf dem Herkommen beruhende Einrichtung angesehen [5]). Die sokratischen Gedanken über die geistigen Anlagen des weiblichen Geschlechts haben Xenophon und Platon, jeder in seiner Weise, weiter entwickelt [6]). Der wackere Ehemann Xenophon verlangt, daß der Frau von dem Manne die Gleichberechtigung zugestanden und ihre Ausbildung mit größerer Sorgfalt betrieben werde,

1) ibid. 73 C ff.

2) Polit. I 13. 1260 a 20.

3) Aristoteles hat bei diesen Worten wahrscheinlich die Menonstelle im Auge gehabt; doch steht diese Ansicht mit dem sokratischen Tugendprinzip in so engem Zusammenhang, daß wir sie schon dem historischen Sokrates zuschreiben dürfen.

4) Vergl. S. 66.

5) Zeller, Phil. der Gr. II a [4] 324.

6) Ivo Bruns, Frauenemanzipation in Athen (Vortr. u. Aufs. S. 186).

damit die Ehe die Form einer wirklichen Lebens- und Arbeitsgemeinschaft erhalte, welche nur dann möglich sei, wenn beide in ihrem Wirkungskreise, der Mann draußen, die Frau im Hause, Hand in Hand arbeiten [1]). Platon bildet die sokratische Auffassung bis zum Extrem fort. Er beschränkt den Unterschied der Geschlechter auf die körperlichen Eigenschaften und gelangt zur völligen Frauenemanzipation, indem er in seinem Vernunftstaat die Frauen erst an der Erziehung der Männer und dann an allen Staatsgeschäften teilnehmen läßt [2]).

85. Allein mit der Zurückführung der Tugend auf das Wissen ist nur eine formale Bestimmung des sittlichen Handelns gegeben. Die Weisheit, der Inbegriff aller Tugend, ist das Wissen vom Guten. Aber was ist denn nun das Gute? was ist der Inhalt des Wissens? Die Antwort auf diese Frage ist von entscheidender Wichtigkeit; denn sie muß das Materialprinzip der sokratischen Ethik enthalten und uns über den Charakter und die Höhe der sittlichen Anschauungen des Philosophen aufklären. Deswegen ist dieser Teil seiner Lehre auch am meisten umstritten, und immer noch wogen die Ansichten darüber hin und her. Das ist bei der Beschaffenheit unserer Quellen nicht verwunderlich. Aristoteles läßt uns hier ganz im Stich, Platon und Xenophon aber stehen, wie man glaubt, zu einander in einem unausgleichbaren Gegensatz. Nach Platon huldigte Sokrates einem ethischen Idealismus, der der Tugend einen absoluten Wert beilegt, der das Gute an sich als erstrebenswert betrachtet. Nach der Auffassung Xenophons war, wie es scheint, Sokrates ethischer Utilitarier, der die sittlichen Grundsätze aus dem Erfolg der Handlungen ableitet und die nützlichen als sittlich gut, die schädlichen als sittlich schlecht und verwerflich hinstellt. Bei dieser Betrachtungsweise hat das Gute nur einen relativen Wert. Dieselbe Handlung kann zugleich gut und schlecht sein, je nach dem Zwecke, dem sie dient. Den Maßstab für ihre sittliche Beurteilung bildet der daraus entspringende Nutzen, und zwar in erster Linie der individuelle, erst insofern der wahre Nutzen des Einzelnen auch den Mitmenschen zu statten kommt, die Wohlfahrt der Gesamtheit.

1) Oik. 7, 22.
2) Staat V 452 E ff.

86. Dementsprechend hat auch in neuerer Zeit die sokratische Ethik völlig entgegengesetze Deutungen erfahren. Eine Reihe von Gelehrten hielt Platon für den einzigen verständnisvollen Interpreten sokratischer Denkweise und erklärte die idealistische Auffassung für die allein berechtigte [1]). Andere meinten, Platon habe schon in den ersten Dialogen die Lehre des Sokrates mit seinem Geiste durchtränkt, während der nüchterne Xenophon mit historischer Treue die unverfälschten Gedanken des Meisters wiedergebe. Sie stellten daher die sokratische Ethik als individuellen Eudämonismus dar [2]), erkannten aber dabei an, daß seine im Leben bewährte Sittlichkeit weit über den Inhalt der Lehre hinausgehe. Dazu kommen noch die Auffassungen derer, welche die Darstellung Platons und Xenophons zu vereinigen suchen. Sie haben entweder sich zu der Erklärung geflüchtet, daß Xenophon die exoterische, für das unwissenschaftliche Publikum bestimmte Lehre mitteile, Platon dagegen die esoterische, im engeren Schülerkreis vorgetragene Form der Ethik darstelle [3]), oder sie haben den Widerspruch dem Philosophen selbst aufgebürdet und darin einen Beweis des unsystematischen Charakters seiner Philosophie gesehen [4]).

Daß Sokrates sich bei der Frage nach den höchsten Lebenszielen in Widersprüche verwickelt und zum Vertreter ganz entgegengesetzter Ansichten gemacht habe, ist bei der Klarheit und Schärfe seines Denkens und bei der Energie seiner Schlußfolgerungen nicht annehmbar. Gewiß, er hat kein geschlossenes Moralsystem aufgebaut; denn da er seine Gedanken nicht schriftlich niederlegte, so fehlte ihm der äußere Anlaß, seine sittlichen Überzeugungen zu einem abgerundeten Ganzen zusammenzufassen. Aber wenn sein Charakter auch nur einigermaßen dem Bilde entspricht, das Platon und Xenophon von ihm entworfen haben, so müssen wir annehmen, daß er jedenfalls über die leitenden Gedanken,

---

1) Schleiermacher, W. W. III 2, 293 ff. Brandis, Gr.-röm. Phil. II a 20 ff.

2) Wildauer, Sokrates' Lehre vom Wilden, S. 14 ff. Heinze, der Eudämonismus in der griech. Phil. (Abh. der sächs. Ges. der Wiss. 1883), S. 732. Ziegler, Gesch. der griech. Ethik, S. 56 ff.

3) Dissen, De philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita (Kl. Schr.), S. 88.

4) Zeller, Gr. Ph. II a [4] 159 ff.

die höchsten Prinzipien mit sich im Klaren war und nicht ein sittliches Gebot heute auf den äußeren Nutzen gründete, um es morgen durch den inneren Wert des tugendhaften Verhaltens zu empfehlen. Diesem Charakter widerspricht auch die Annahme, daß er in seinem Schülerkreise eine andere Lehre entwickelt habe, als vor dem Mann aus dem Volke[1]). Wohl ist es denkbar, ja wahrscheinlich, daß er dort die Probleme tiefer gefaßt und gründlicher erörtert hat. Aber die sittlichen Grundsätze, zu denen er sich bekannte, sind gewiß überall dieselben gewesen, zumal da diese in keinem Falle dem Verständnis soviel Schwierigkeiten boten, daß die große Menge nicht mehr hätte folgen können. Also haben die beiden eingeschlagenen Wege, Platon und Xenophon zu vereinigen, zu keinem Ergebnis geführt.

Den richtigen Fingerzeig zur Lösung des Problems hat uns erst die Quellenkritik gegeben, welche überzeugend nachwies, daß in den xenophontischen Darstellungen ein doppelter Geist weht, die Denkweise des strengen Rationalisten, der die Dinge dieser Welt dem Begriff unterwerfen will, und die des klugen Praktikers, der allen Lebenswerten ein Daseinsrecht zugesteht. Diese beiden Weltanschauungen sind im Kopfe eines philosophisch geschulten Denkers tatsächlich unvereinbar. Wenn sie trotzdem in demselben Werke unvermittelt neben einander zum Ausdruck kommen, so ist das ein Beweis, daß Xenophon mit sokratischen Gedanken, die er aus der Erinnerung oder aus guten Quellen geschöpft, eine Reihe eigener oder angeeigneter Betrachtungen verwoben hat, ohne sich des inneren Widerspruchs bewußt zu werden. Scheiden wir dies xenophontische Geistesgut aus, so schwindet der Gegensatz zwischen Platon und Xenophon, und es leuchtet das Bild einer einheitlichen Moral von idealistischem Grundcharakter auf.

87. Der Charakter jeder Ethik wird bestimmt durch die Auffassung der inneren Beziehung der drei Lebenswerte: Gut, Nützlich, Angenehm. Der Hedoniker hält etwas für gut und nützlich, weil es angenehm ist d. h. sinnliche Lust bereitet,

1) Gerade als ob schon Platon eine solche Auffassung zurückweisen wollte, läßt er ihn Apol. 33 B sagen: »Wenn aber jemand behauptet, von mir etwas Besonderes gelernt oder gehört zu haben, etwas, was alle andern nicht vernahmen, so sagt er, des seid gewiß nicht die Wahrheit.«

der Utilitarier hält etwas für gut und angenehm, weil es nützlich ist d. h. die Wohlfahrt des Einzelnen oder der Gemeinschaft fördert, endlich der Idealist hält etwas für nützlich und angenehm, weil es gut ist d. h. der Würde des Vernunftwesens entspricht. Die Vertreter aller drei Richtungen setzen also die Einheit der drei Werte voraus, aber das Prinzip des sittlichen Handelns ist bei ihnen ganz verschieden, bei dem einen der Lebensgenuß, bei dem andern der äußere Nutzen, bei dem dritten die geistige Vervollkommnung. Es ist demnach falsch, wenn man aus der Gleichsetzung von Gut und Angenehm bei Sokrates auf einen Hedonismus geschlossen hat. Gerade bei einem so harmonischen, von keinem inneren Zwiespalt getrübten Charakter ist es selbstverständlich, daß ihm alles das angenehm und nützlich erscheint, was seinen sittlichen Forderungen genügt. Nur die Mehrdeutigkeit, welche den Worten Angenehm und Nützlich anhaftet, hat es ermöglicht, den Sokrates zum Hedoniker oder Utilitarier zu machen. Ein Hedoniker ist offenbar nur derjenige, der die sinnliche Lust zum Lebensziel gemacht hat. Wer nun zugesteht, daß die Lust im Sinne des Sokrates nicht etwa in sinnlichen Genüssen bestehe, sondern in der Veredelung des Menschen seinen Ursprung habe, und trotzdem die Behauptung wagt, daß die Ethik des Sokrates auf Egoismus oder, was schließlich dasselbe sein wird, auf Hedonismus beruhe[1]), der treibt mit dem Worte Lust ein frevelhaftes Spiel und wirbelt mit der Kunst eines Taschenspielers die verschiedenen Inhalte dieses Wortes durcheinander. Ein Mann, der die Unenthaltsamkeit d. h. das Übergewicht der irrationalen Kräfte, der Leidenschaften und Begierden, über die vernünftige Einsicht überhaupt nicht anerkennt, der jeden moralischen Fehltritt auf die Unklarheit des Denkens zurückführt, kann nicht die sinnliche Lust, mag es die augenblickliche oder die dauernde sein, als das höchste Ziel alles Strebens ansehen, kann nicht dem Hedonismus huldigen. Wenn er das Gute und das Angenehme gleichsetzt, so hat er die aus dem tugendhaften Verhalten quellende, rein geistige Lust im Sinne. Der Hedonismus wird also durch seine Tugendlehre von vorn herein ausgeschlossen. Daß überhaupt eine solche Auffassung der sokratischen Ethik auftauchen konnte, liegt ledig-

1) Heinze a. a. O. 751.

lich an seiner dialektischen Behandlung philosophischer Fragen. Gewohnt, seine Ansichten nicht in dogmatischer Weise vorzutragen, sondern durch Frage und Antwort den Mitunterredner von Stufe zu Stufe bis zur Höhe der wahren Erkenntnis zu führen, hat er sich häufig auf den Standpunkt des Partners gestellt und von dort aus das Problem betrachtet. Auch hat er vielfach die Erörterung nicht zu Ende führen wollen, sondern sich mit einem Teilergebnis begnügt. Im Dialog »Protagoras« schlägt Sokrates verschiedene Wege ein, um das Wissen als das Wesen der Tugend darzutun. In einem Falle[1]) macht er sich den Grundsatz der Volksmoral zu eigen, wonach das Glück in einem angenehmen, sorg- und schmerzlosen Leben besteht, und weist nun nach, daß auch auf diesem Standpunkt das Wissen der entscheidende Lebensfaktor ist. Denn da die dauernde Lust wertvoller ist als die augenblickliche, das Verhältnis der Lustempfindungen aber nur durch das Nachdenken festgestellt werden kann, so ist die richtige Wahl des Angenehmen und Lusterregenden lediglich eine Folge der verständigen Überlegung und klaren Einsicht, die falsche Wahl also nichts als Unwissenheit. Diese Darlegung hat man allen Ernstes als Beweis dafür angeführt, daß Sokrates das sittliche Handeln auf ein Berechnen und Abwägen des mehr oder minder Angenehmen zurückführt, seine Ethik also ein auf kluger Berechnung beruhendes System des Lebensgenusses und der Glückseligkeit sei[2]). Eine solche Interpretation war nur bei völliger Verkennung der Aufgabe, die Platon sich in dem Dialoge gestellt hat, möglich. Es handelt sich hier nicht darum, den Endzweck alles sittlichen Handelns nachzuweisen, sondern das Wissen als die unerläßliche Voraussetzung und Grundlage aufzuzeigen, auch auf dem Standpunkt des volkstümlichen Eudämonismus. Die wahre Anschauung des Sokrates über das Verhältnis der Begriffe Gut und Angenehm finden wir im Dialog »Gorgias« durch den Satz ausgedrückt, daß die Verwirklichung des Guten das höchste Lebensziel sein muß; denn das Gute ist stets auch angenehm, nicht aber das Angenehme immer gut[3]).

---

1) Prot. 351 B f.
2) Dissen, a. a. O., S. 34. Grote, Hist. of Greece VIII 605.
3) Plat. Gorg. 468 A. 500 A. 506 C.

88. Werden nun auch die Grenzen des Nützlichen durch das Gute festgesetzt? Oder müssen wir wenigstens die Nützlichkeitstheorie als sokratisch anerkennen? In der Tat legen sowohl Xenophon wie Platon dem Sokrates Äußerungen in den Mund, in denen der Nutzen als regulatives Prinzip des sittlichen Handelns offen anerkannt wird. Das Gute ist nichts anderes als das Nützliche, das Schöne nichts anderes als das Brauchbare, heißt es [1]). Alles ist gut und schön nur in Beziehung auf den Zweck, dem es dient [2]). Es gibt kein Ding, welches an sich gut oder schlecht wäre. Alle Güter haben nur relativen Wert. Selbst die Weisheit soll nicht zu den unbedingt wertvollen Gütern gehören, da sie schon manchem Schaden gebracht hat, z. B. dem Daidalos und den Palamedes [3]). Wenn auch die letzte Bemerkung deutlich ein xenophontisches Gepräge zeigt, so werden wir doch nicht zweifeln dürfen, daß Sokrates die Rücksicht auf den Nutzen einer Handlung als ein berechtigtes Motiv angesehen hat. Vertritt er doch auch bei Platon den Grundsatz, daß alles das gut heißt, was den Menschen nützlich ist [4]), und daß es die Aufgabe der Besonnenheit sei, so zu handeln, wie es richtig und ersprießlich ist [5]). Im Dialog »Charmides« wird bei allen Versuchen, den Begriff der Besonnenheit zu bestimmen, von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Tugend für die Haus- und Staatsverwaltung nützlich sein müsse, und diese Forderung treibt von einer Definition zur andern [6]). Im »Laches« wird bei der Begriffsbestimmung der Tapferkeit hervorgehoben, daß diese nicht etwas Schädliches und Nachteiliges sein könne [7]). Endlich im »Menon« geht der Beweis für die Identität von Tugend und Wissen von dem allgemein anerkannten Satze aus, daß die Tugend für uns von Nutzen sei [8]). Wer wird da noch leugnen können, daß Sokrates bei der Beurteilung einer sittlichen Tat den Maßstab des Nutzens angelegt habe? Aber Nutzen ist ein inhaltloses Wort,

1) Mem. IV 6, 8. 9.
2) ibid. III 8, 8.
3) ibid. IV 2, 31 f.
4) Plat. Prot. 333 D.
5) ibid. 332 A.
6) Charm. 171 D ff.
7) Laches 192 D.
8) Menon 87 E.

das einer näheren Bestimmung bedarf, wenn eine Vorstellung sich damit verknüpfen soll, und zwar muß die Bestimmung zweierlei enthalten: erstens die Person, der eine Handlung nützlich sein soll, zweitens die Sache, wozu sie nützlich ist. Könnten wir beide Fragen dem Sokrates vorlegen, so würde er auf die erste ohne Bedenken antworten, daß eine gute Tat in erster Linie dem einzelnen Täter nützlich ist.

89. Denn Sokrates ist zweifellos ein Vertreter der Individualethik. Er wendet sich an den Einzelnen mit der Aufforderung, durch eine auf sich selbst gerichtete Reflexion die sittlichen Begriffe zu entwickeln und so die richtigen Grundsätze für das sittliche Handeln zu gewinnen. Die Entwicklung der individuellen Tüchtigkeit scheint ihm die wichtigste Aufgabe zu sein; denn der Einzelne ist der Träger des Ganzen, seine Tüchtigkeit die Vorbedingung und Grundlage der Gesamtwohlfahrt. Darum soll der Mensch zunächst den Blick auf sich selbst lenken, die Pflichten gegen sich höher schätzen als die Pflichten gegen andere, die eigene sittliche Besserung der Sorge für die Gemeinschaft voranstellen. Alkibiades[1]) wird getadelt, weil er trotz seiner sittlichen Mängel nicht an sich selbst arbeite, sondern sich mit der Politik beschäftige. Denn nur derjenige, der sich zur vollen Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung durchgerungen hat, vermag die Volksgenossen gut zu leiten. Freilich ist es falsch, die Wohlfahrt des Einzelnen und die Wohlfahrt der Gesamtheit als gegensätzlich anzusehen; vielmehr kommt der moralische Fortschritt der Einzelpersönlichkeit dem Ganzen zu gute, wie auch die sittliche Hebung der Gesamtheit eine Förderung aller ihrer Glieder bedeutet[2]). Sokrates wendet zwar seine Kraft der Erziehung des Individuums zu und hält sich deshalb auch vom politischen Treiben fern, aber als ein echter Athener von der Staatsidee durchdrungen weiß er die Bedeutung des Staates wohl zu schätzen und ist sich bewußt, durch seine erziehliche Tätigkeit auch der großen Staatsgemeinschaft zu dienen. »Übe ich nicht eine größere politische Wirksamkeit aus,« so fragt er[3]), »wenn ich möglichst viele zu politischem Wirken fähig mache, als wenn ich allein als

1) Plat. Symp. 216 A.
2) Xen. Mem. III 7, 9.
3) Xen. Mem. I 6, 15.

Politiker auftrete?« Durch diese Staatsgesinnung unterschied er sich wesentlich von den Sophisten, mit denen er in der individuellen Richtung der ethischen Denkweise übereinstimmte. Denn diese Richtung ist nicht zufällig, nicht künstlich geschaffen, sondern ein Ergebnis des Zeitgeistes. Nachdem der Mensch gewissermaßen sich selbst entdeckt hatte, als er in sich eine Welt im Kleinen fand, wandte er sein Augenmerk natürlich dieser neuen Welt zu und suchte die Normen seines Verhaltens festzustellen. So trat an die Stelle der primitiven Sozialmoral, die den Menschen nur als Element der Gemeinschaft betrachtet hatte, die Individualmoral, die ihn isolierte und als selbständiges Wesen ansah. Denn ursprünglich hat der Mensch lediglich als Glied der Gesellschaft einen Wert, es werden nur die Eigenschaften geschätzt, die der Stammesgemeinschaft förderlich sind. Erst auf höherer Kulturstufe entwickelt sich die individuelle Ethik. Das Individuum erhält einen Eigenwert, das sittliche Leben des einzelnen Menschen wird Gegenstand der Beachtung und der Pflege. Der Betätigung der sozialen Tugenden soll die Ausbildung zu einer charaktervollen Persönlichkeit vorangehen. Das war auch die Anschauung eines Protagoras. Aber die Sophistik bemühte sich vergebens, die neue Lebensauffassung auf eine sittliche Grundlage zu stellen, und lief schließlich in das Bekenntnis eines reinen Subjektivismus aus. Erst Sokrates hat der individuellen Ethik einerseits in dem Tugendwissen einen festen Boden, anderseits in seinem Materialprinzip eine entschieden idealistische Richtung gegeben.

90. Was ist nun der Inhalt dieses Prinzips? Wozu muß eine Handlung nützlich sein, wenn sie als sittlich gelten soll? Dies war die zweite Frage, die wir zur Bestimmung des Begriffs der Nützlichkeit stellten. Sokrates antwortet, daß der höchste Lebenszweck, der allen Willensregungen als Richtungspunkt dient, auf den alle Handlungen hinzielen, die individuelle Glückseligkeit sei. Denn sie ist das unbestrittenste Gut[1]), sie bildet den Maßstab für jedes sittliche Urteil. Eine Handlung, die ihrer Förderung dient, gilt als gut, eine Handlung, die ihr schädlich ist, als schlecht. Und die wahre Königstugend besteht darin, glücklich zu sein und andere

1) Mem. IV 2, 34.

glücklich zu machen [1]). Allein auch der Begriff der Glückseligkeit bedarf noch einer Erläuterung. Wer ist denn glückselig? Etwa der Genußmensch, der in sinnlichen Lüsten schwelgt? Oder wird die Glückseligkeit durch Schönheit, Kraft, Reichtum, Ruhm verbürgt? [2]) Ein Sokrates, der den Grundsatz, daß die Bedürfnislosigkeit den Menschen am meisten der Gottheit nahe bringe [3]), nicht nur aufgestellt, sondern auch in allen Lebensbeziehungen mit unerschütterlicher Festigkeit bewährt hat, konnte unmöglich in dem Reichtum, überhaupt in den äußeren Gütern, wie sie auch heißen mögen, die Bedingungen wahrer Glückseligkeit finden. Eine solche besteht vielmehr allein in der geistigen Vervollkommnung des Menschen. Diese Überzeugung läßt ihn Xenophon [4]) durch die Worte ausdrücken: »Das beste Leben, glaube ich, führen alle die, welche mit allen Kräften dahin streben, möglichst gute Menschen zu werden, das angenehmste diejenigen, welche sich dessen am meisten bewußt sind, daß sie besser werden«. Denn »keine Freude läßt sich mit der vergleichen, die aus dem Bewußtsein quillt, selbst besser zu werden und seine Freunde besser zu machen« [5]). Die Sorge für die Seele ist deshalb die höchste Aufgabe des Menschen [6]). Denn die Seele ist der wertvollere Teil des Vernunftwesens [7]), weil sie zum Göttlichen in enger Beziehung steht und als Sitz der Vernunft die Herrschaft im menschlichen Organismus ausübt [8]). Wer also nach Vervollkommnung strebt, muß in erster Linie sich um die Ausbildung des Intellekts bemühen. Die Weisheit ist ja das höchste geistige Gut und der Inbegriff aller Tugenden [9]).

91. Daß diese Ansichten nicht Erzeugnisse xenophontischen oder kynischen Geistes, sondern sokratische Gedanken sind, läßt sich durch einen Vergleich mit der platonischen

---

1) ibid. III 2, 2. 3, IV 2, 11.
2) IV 2, 34.
3) I 6, 10.
4) IV 8, 6.
5) I 6, 10.
6) I 2, 4.
7) I 4, 13
8) I 3, 53, IV 3, 14.
9) III 9, 5, IV 5, 6.

Darstellung beweisen. In der Apologie[1]) spricht Sokrates die Überzeugung aus, daß es des Mannes erste Pflicht sei, für die geistige und sittliche Bildung zu sorgen, und er stellt dabei die Vertretung dieses Grundsatzes ausdrücklich als den Inhalt seiner Lebensarbeit hin: »Solange ich atme und Kraft habe, werde ich nicht aufhören, euch zu ermahnen und zurechtzuweisen, indem ich jeden, dem ich begegne, in der gewohnten Weise anrede: »Du, mein Lieber, der du Bürger Athens bist, der großen, durch Intelligenz und Willenskraft gleich ausgezeichneten Stadt, schämst du dich nicht, nach Geld und Gut, nach Ruhm und Ehre zu trachten, aber das Streben nach Weisheit und Wahrheit und nach allen Schätzen der Seele außer acht zu lassen?«.

Der Wahrheit dient man aber am besten, wenn man allen Gefahren zum Trotz an den Forderungen der Ehre und Gerechtigkeit festhält und auf seinem Posten ausharrt, auch wenn der Tod einem droht[2]). Man werfe nicht ein, daß dies Funken platonischen Geistes, nicht Bekenntnisse nüchterner sokratischer Denkweise sind. Hat nicht Sokrates durch seinen Opfertod den authentischen Beweis geliefert, daß er wirklich solche sittliche Anschauung hegte? Was berechtigt uns zu dem Zweifel daran, daß er den Grundsatz, welchen er im Leben und im Sterben bewährte, auch ausgesprochen habe? Gewöhnlich sind bei den Menschen die sittlichen Forderungen in der Theorie strenger als in der Praxis, und bei Sokrates sollte der umgekehrte Fall eingetreten sein? Nein, vielmehr ist uns sein Leben eine volle Bürgschaft für den idealistischen Charakter seiner Ethik und für die geschichtliche Treue der sittlichen Anschauungen, die ihm Platon in der Apologie und im »Kriton« leiht. Wir tragen deshalb auch kein Bedenken, auf Sokrates den Vergleich zwischen Seele und Leib im »Kriton«[3]) zurückzuführen und den Gedanken, daß in derselben Weise wie der menschliche Körper durch Krankheit aufgerieben wird, auch die Seele durch jede ungerechte Handlung Schaden leide, als sokratisch anzusehen. Die Ungerechtigkeit ist danach nichts anderes als die Krankheit der Seele. Wenn nun aber schon bei einem siechen Körper das Leben keinen Wert hat, so wird es ganz unerträglich sein bei einer Zerrüttung der

1) Apol. 29 D.
2) ibid.[3] 28 B.
3) 47 D.

Seele; denn diese ist bei weitem wertvoller als der Körper. Nicht das Leben an sich hat ja einen Wert, sondern nur das sittliche Leben oder was dasselbe ist, das löbliche und gerechte Leben[1]). Darum ist das Unrechttun unter allen Umständen verwerflich, mag einer zuerst ein Leid zufügen oder mag er Böses mit Bösem vergelten. Und bei der Aufstellung dieses Grundsatzes unterläßt Sokrates nicht, ausdrücklich hervorzuheben[2]), daß er diese Meinung schon längst gehabt habe. Er wiederholt damit die Erklärung, die er bereits im Beginn dieser Erörterung abgegeben hat[3]): »Die Grundsätze, die ich früher vertreten habe, kann ich auch jetzt, wo ich in diese Lage gekommen bin, nicht aufgeben, vielmehr bekenne ich mich zu ihnen mit derselben Überzeugung wie früher.« Diese scharfe Betonung dessen, daß Sokrates die unbedingte Verwerflichkeit des Unrechttuns schon immer ausgesprochen habe, hat offenbar eine polemische Spitze. Platon kämpft gegen die Ansicht, daß Sokrates das Leidantun in gewissen Fällen für erlaubt gehalten habe. Nun hören wir von Aristoteles[4]), Sokrates habe die Einladung des Königs Archelaos von Makedonien mit der Begründung abgelehnt, daß es schimpflich sei, wenn man nicht Gutes mit Gutem ebenso wie Böses mit Bösem vergelten könne. Die Wahrscheinlichkeit, daß Platon diesen angeblichen Ausspruch des Sokrates im Auge gehabt habe, wird zur Gewißheit durch die beinahe wörtliche Übereinstimmung der beiden Stellen[5]). Wie sollen wir uns entscheiden? Hat Sokrates die Vergeltung erlittener Unbill für erlaubt gehalten oder hat er schon auf der sittlichen Höhe Platons gestanden? Es liegt nahe, gegen Platon das Zeugnis Xenophons anzurufen, der an zwei Stellen eine dahin zielende Äußerung des Philosophen wiedergibt. An einer Stelle sagt Sokrates[6]), daß nach seiner Ansicht der Mann das höchste Lob verdiene, der seinen Feinden im Schaden, seinen Freunden im Nützen zuvorkomme, an einer

1) ibid. 48 B.
2) ibid. 49 E.
3) ibid. 46 B.
4) Rhet. B. 23. 1398 a 24.
5) Platon: *ὡς οὐδέποτε ὀρθῶς ἐχοντος οὔτε τοῦ ἀδικεῖν οὔτε τοῦ ἀνταδικεῖν οὔτε κακῶς πάσχοντα ἀμύνεσθαι ἀντιδρῶντα κακῶς.* Aristoteles: *ὕβριν γὰρ ἔφη εἶναι τὸ μὴ δύνασθαι ἀμύνασθαι ὁμοίως καὶ εὖ παθόντας ὥσπερ καὶ κακῶς.*
6) Mem. II 3, 14.

andern billigt[1]) er die Meinung, daß es das Zeichen eines tüchtigen Mannes sei, wenn er die Freunde im Wohltun, die Feinde im Leidantun übertreffe. Aber diese Äußerungen stehen mit dem ganzen Geiste der sokratischen Ethik im schroffen Widerspruch, während sie die Denkweise Xenophons, die uns aus seinen andern Schriften wohlbekannt ist, getreu widerspiegeln, ja geradezu eine seiner Lieblingssentenzen zum Ausdruck bringen[2]). Da kann kein Zweifel obwalten, daß hier nicht Sokrates, sondern Xenophon das Wort führt. Fällt also das Zeugnis Xenophons fort, so sind wir für unsere Entscheidung lediglich auf innere Gründe angewiesen. Nun ist zu beachten, daß es sich bei dem Ausspruch allein um die Vergeltung empfangener Wohltaten handelt. Der die Einladung ablehnende Sokrates will sagen, daß es schimpflich sei, Wohltaten nicht erwidern zu können, und setzt die Vergeltung erlittener Unbill nur zur Abrundung und zur Bekräftigung der Antwort hinzu. Wir haben hier einen sogenannten polaren Ausdruck[3]), d. h. einen zweigliedrigen Satz, von dessen Gliedern nur der eine wirklich gilt. Dem Sokrates lag es völlig fern, die Vergeltung des Unrechts gutzuheißen. Er erwähnt sie nur, um dadurch die Vergeltung von Wohltaten zu bekräftigen. Überhaupt hat er damit nicht einen sittlichen Grundsatz aufstellen wollen, sondern die Ablehnung der Einladung mit einem Satz begründet, der bei den Griechen ein geflügeltes Wort gewesen ist und den schon Solon[4]) in der Form des Wunsches aussprach, daß er seinen Freunden ein Gegenstand der Liebe und Verehrung, seinen Feinden ein Gegenstand des Hasses und der Furcht sein möge. Sokrates stellte sich damit, wie öfters, auf den Standpunkt der Volksmoral und bediente sich auch der volkstümlichen Ausdrucksweise. Daraus

1) ibid. II 6, 35.

2) Außer den beiden Stellen der Memorabilien finden wir den Satz noch im Hier. 2, 2, in der Kyrop. I 4, 25. V 3, 32. VIII 7, 28, in der Anab. I 9, 11 angeführt. Auch Gorgias scheint das Wort gern gebraucht zu haben. Er zitiert es zweimal im Palamedes (18. 25), und Menon bezeugt in dem gleichnamigen platonischen Dialog (71 E), daß Gorgias einen Beweis der Tüchtigkeit darin gesehen habe, in der Politik den Freunden Gutes, den Feinden Böses zu erweisen. Endlich ist Lysias zu erwähnen, der das Wort dreimal (Pro mil. 14. 20 Contra Andoc. 7) verwendet.

3) Vgl. Bruhn zu Soph. Ant. 40.

4) fr. 12, 5 Cr.

auf seine sittliche Überzeugung einen Schluß zu ziehen, ist ebenso verkehrt, wie aus der bekannten Protagorasstelle auf einen Hedonismus zu schließen. Nein, welchen Standpunkt er in der Frage der Vergeltung erlittenen Unrechts einnahm, hat er selbst durch das Verhalten gegenüber seinen Feinden deutlich gezeigt und Platon mit pietätvollen Worten im »Kriton« zum Ausdruck gebracht.

92. Fassen wir das Gesagte zusammen. Das Formalprinzip der sokratischen Ethik ist das Wissen, das Materialprinzip die geistige Vervollkommnung. Beide Prinzipien sind aus dem Begriff des Menschen als eines Vernunftwesens abgeleitet. Als sittlich gilt das, was der Stellung und der Würde eines denkenden, sich selbst bestimmenden Wesens entspricht. Wenn aber die bevorzugte Stellung des Menschen auf der Vernunfterkenntnis beruht, so hat die Tugend, d. h. das von vernünftiger Einsicht geleitete Verhalten, einen absoluten Wert, sie ist an sich gut. Diese Vernunftmoral schließt jedoch den Eudämonismus bei Sokrates keineswegs aus. Denn die Glückseligkeit ist ja nichts anderes als das Bewußtsein unserer eigenen Vervollkommnung. Der sittliche Grundsatz, daß Tugend und Glück unlösbar verbunden sind, liegt also durchaus in der Tendenz der sokratischen Sittenlehre, und wenn Platon ihn später mit überzeugungskräftigerem Beweise verficht, so zieht er nur die Folgerungen aus den Lehren des Meisters. Aber da die Formulierung des Satzes sich weder bei Xenophon noch in den begriffsethischen Dialogen Platons findet, so haben wir kein Recht, ihn auf Sokrates zurückzuführen, und müssen annehmen, daß der Stoiker Kleanthes [1]), als er in seinem Buche »Über die Lust« die Erklärung, daß »derselbe Mensch glückselig und gerecht ist« als einen Ausspruch des Sokrates anführte, die Gesprächsfigur des platonischen »Staates« [2]) im Auge gehabt habe, und daß auch in der aristotelischen Elegie [3]) auf Eudemos die Worte

Ihn, der durch logischen Schluß und durch sittliche Lebensgestaltung
Allen zuvor den Beweis unwiderleglich gebracht,
Daß jedes Sterblichen Tugend und Glück unlösbar vereint sind,

1) Clemens Alexandr., Strom. II 22, 499.
2) II. 360 E ff. IV 444 E ff.
3) Anth. lyr. S. 148 Cr.

sich nicht auf Sokrates, sondern auf Platon beziehen[1]). Dagegen hat Sokrates die Identität der drei Lebenswerte Gut, Nützlich und Angenehm mehrfach zum Ausdruck gebracht. Denn wahrhaft nützlich und angenehm ist das, was der Förderung unserer Glückseligkeit dient oder zur Steigerung unserer Vollkommenheit beiträgt. Dies ist aber zugleich das Gute. Sokrates kennt demnach nicht den Widerstreit zwischen Neigung und Pflicht, noch weniger den Rigorismus, der einer aus Neigung entsprungenen guten Handlung nur Legalität, nicht Moralität zuerkennen will. Seine Ethik zeigt nähere Verwandtschaft mit der Leibnizschen Tugendlehre als mit der Kantschen Pflichtenlehre.

93. Deshalb liegt ihm die Askese völlig fern; er verschmäht keineswegs den heitern Lebensgenuß. Freilich versteht er die Grenzen inne zu halten und geht niemals so weit, daß die Klarheit seines Denkens getrübt und seine Selbstbeherrschung erschüttert wird. Die geistige Freiheit zu wahren, verlangt schon die Selbstachtung. Daher seine Genügsamkeit und Bedürfnislosigkeit[2]). Je weniger der Mensch auf die äußeren Güter Wert legt, desto mehr macht er sich von der Außenwelt unabhängig, desto mehr kann er sich der geistigen Tätigkeit widmen. Wer seine beste Kraft der Befriedigung leiblicher Bedürfnisse opfert und ein Spielball launenhafter Antriebe wird, verzichtet auf die innere Freiheit, das schönste Vorrecht des Menschen, und erniedrigt sich selbst zum Sklaven. Der Hinweis auf die knechtische Gesinnung des von blinden Trieben beherrschten Mannes scheint von Sokrates gern angewandt und bei den freiheitsstolzen Athenern sehr eindrucksvoll gewesen zu sein. Bei Xenophon sieht es

1) Es versuchten Jacob Bernays (Rh. M. 33 p. 232) und Theodor Gomperz (Platonische Aufs. III 35. Gr. D. II^3 57) nachzuweisen, daß Aristoteles in diesen Versen nicht Platon, wie überliefert ist, sondern Sokrates im Sinne gehabt habe. Die Ansicht hat Wilamowitz (Aristoteles und Athen II 412) mit Recht durch die Bemerkung widerlegt, daß erstens Aristoteles für Sokrates kaum eine lebendige persönliche Verehrung hatte und zweitens nicht Sokrates, sondern Platon für die Einheit von Tugend und Glück den Beweis geliefert hat. Dieselbe Auffassung hat neuerdings (Philol. 65 S. 1 ff) O. Immisch vertreten, der jedoch die Korrektur *εὐσεβέων σεμνὴν φιλίαν* für nötig hält. Doch hat er Heinrich Gomperz (Archiv 17 S. 479) weder von seiner Deutung noch von der Notwendigkeit seiner Verbesserung überzeugen können.

2) Vgl. S. 71.

Sokrates als Beweis einer Knechtsnatur an[1]), wenn jemand nicht weiß, was fromm, was gottlos, was gerecht, was ungerecht ist oder die andern sittlichen Begriffe nicht kennt. Denn als Menschen von knechtischer Roheit gelten alle, welche mit dem Edlen, dem Guten und Gerechten unbekannt sind oder unter der Herrschaft der sinnlichen Lüste stehen[2]). Bei Platon verspottet Sokrates die Ansicht der Menge, daß das Wissen von den Leidenschaften umhergezerrt werden könnte wie ein Sklave[3]), und Alkibiades schildert, wie er durch Sokrates' Worte so tief gerührt und heftig ergriffen worden ist, daß er über sein knechtisches Wesen erbittert war und das Leben ihm nicht mehr lebenswert erschien[4]). In allen diesen Erklärungen ist die Vorstellung lebendig, daß die Zügellosigkeit der Würde des Menschen widerspricht und die Wahrung der inneren Freiheit die höchste Pflicht eines vernunftbegabten Wesens sei. Wir sehen, es stehen die Begriffe der sittlichen Freiheit und Unfreiheit in der sokratischen Ethik unter starker Betonung. Freiheit ist der innere Zustand, der auf der Herrschaft der Vernunfterkenntnis beruht, Unfreiheit ist die Beherrschung durch falsche Vorstellungen. Denn der Wissende ist Herr über sein Wollen und Handeln, er beugt die Gefühlsregungen unter seine vernünftige Einsicht und ist deshalb frei und ein wahrer König[5]). Der Unwissende dagegen fröhnt sklavisch den Leidenschaften; denn er läßt sich von Wahnbildern und falschen Vorspiegelungen leiten.

Indem Sokrates für die Anerkennung dieser Grundsätze kämpfte, hat er nicht nur das sittliche Bewußtsein der Griechen, das durch den Subjektivismus der Sophisten ins Wanken gekommen war, von neuem befestigt, sondern auch die wissenschaftliche Ethik begründet, weil er, wie Aristoteles richtig sagt[6]), über die Tugenden allgemeine Begriffe aufstellte, d. h. die Sittenregeln auf allgemeine Prinzipien zurückführte.

---

1) Mem. I 1, 16.

2) IV 2, 23. 5, 3.

3) Prot. 352 B. Die Stelle hat Aristoteles Eth. Nic. VII 2. 1145 b 23 im Auge.

4) Symp. 215 E.

5) Plat. Alk. I 122 A.

6) Metaph. XIII 4. 1078 b 19.

XV. Die sokratische Sozialethik.

94. Sokrates ist Individualist. Sein Interesse wendet sich der Einzelpersönlichkeit zu. Von hier muß die Reform des ethischen Bewußtseins ausgehen. Erst wenn der Einzelne zu richtiger Einsicht, zu voller Erkenntnis des Guten gelangt ist, darf man auf eine Besserung der öffentlichen Zustände rechnen. Deshalb widmete Sokrates seine ganze Kraft der Erziehung und beteiligte sich am Staatsleben nur soweit, als es unumgänglich nötig war. Aber gerade der Erzieher muß mit der Tatsache rechnen, daß der isolierte Mensch niemals alle seine geistigen Anlagen entfalten kann, sondern auf den Verkehr mit den Mitmenschen angewiesen ist. Und zwar sind es mehrere konzentrische Kreise, mit denen er in Wechselwirkung steht, die Familie, der Freundeskreis, der Staat, die Religionsgemeinschaft. Welche Ansicht hatte Sokrates über das Verhalten des Einzelnen innerhalb dieser verschiedenen Sphären?

Die sittliche und kulturelle Bedeutung der Ehe ist ihm fremd geblieben. Er sah darin weiter nichts als eine Veranstaltung zur Kindererzeugung und Erhaltung des Menschengeschlechts. Das dürfen wir wohl Xenophon[1]) glauben. Und wahrscheinlich hat er auch, als er im vorgerückten Alter noch eine Ehe einging, nicht einem Zuge seines Herzens nachgegeben, sondern sich von äußeren Beweggründen leiten lassen. Sein Lebensberuf, der ihn den ganzen Tag lang von dem Heim fernhielt, ließ denn auch ein innigeres Familienleben nicht aufkommen. Trotzdem fehlte es Sokrates nicht an Familiensinn. Als er vor Gericht stand, hob er mit einem gewissen Vaterstolz hervor[2]), daß er nicht aus dem Fabellande, sondern aus einem menschlichen Geschlechte stamme und auch drei Söhne habe. Aber die Rücksicht auf die Ehre der Bürgerschaft verbiete ihm, diese vor Gericht erscheinen und um Gnade flehen zu lassen. Und als er sich zum letzten Gang rüstete, nahm er im Gefängnis von allen den Seinigen in Gegenwart seines alten Freundes Kriton Abschied, dem er dabei gewiß die Sorge für seine Familie ans Herz legte[3]).

1) Mem. II 2, 4.
2) Plat. Apol. 34 D.
3) Plat. Phaidon 116 B.

Diese Vorgänge zeigen uns das Bild eines Mannes, der als Hausvater sich seiner Pflichten wohl bewußt ist, aber seine Berufstätigkeit und seine Überzeugungstreue höher hält als die Rücksicht auf die Familie. Doch genügte den späteren Moralphilosophen die durch den Beruf bedingte Vernachlässigung des Hauswesens und die scheinbare Kälte gegen die Gattin, um das eheliche Leben des Sokrates mit einem bunten Gerank von Märchen albernster Gattung zu umkleiden. Das ist alles aus der Luft gegriffen. Dagegen mögen die Erzählungen Xenophons von Sokrates' Bemühungen, feindliche Brüder zu versöhnen und die Pflicht der Kindesliebe auch gegen eine unfreundliche Mutter einzuschärfen, vielleicht auf Wahrheit beruhen. Im ersten Fall[1]) stellt er den Wert eines Bruders, des natürlichen Freundes und Helfers, ins rechte Licht und zeigt alle »Liebeszauber«, die zur Versöhnung des grollenden Bruders führen. Im andern[2]) Fall legt er seinem Sohne Lamprokles die Dankbarkeit gegen seine Mutter ans Herz, die so unendlich viele Opfer für ihr Kind von seinem ersten Atemzuge an gebracht habe und auch dann, wenn sie streng und hart verfahre, doch nur die besten Absichten hege. Der Inhalt dieser Worte und die darin ausgedrückte Gesinnung ist sicherlich echt. Es konnte keinen törichteren Vorwurf geben, als daß Sokrates die Achtung und Ehrerbietung der Kinder gegen die Eltern untergrabe. Und doch ist diese Verleumdung immer wieder gegen ihn geschleudert worden. Aristophanes stellte dar, wie der von Sokrates' Weisheit durchtränkte Pheidippides seinen Vater verprügelt[3]). Der Jugendverderb ist in der Anklage scharf betont und jedenfalls von Anytos auf Grund der mit seinem Sohn gemachten Erfahrungen kräftig beleuchtet worden. Endlich in dem Pamphlet des Polykrates nahm die Verführung der Jugend zweifellos einen breiten Raum ein. Man lud eben alle Sünden der Sophistik skrupellos auf Sokrates' Schultern. Die Anschuldigung ist schon von Xenophon und Platon zurückgewiesen worden, von jenem in ziemlich matten Worten in den Memorabilien[4]), von diesem mit dramatischer Kraft in dem Dialog »Euthyphron«[5]), wo er

1) Mem. II 3.
2) Mem. II 2.
3) Vgl. S. 101.
4) I 2, 49.
5) 9 A. 15 D.

dem Sokrates Worte ernster Mißbilligung über das unkindliche Verhalten des selbstgerechten Wahrsagers in den Mund legt. Wir dürfen aus diesen Andeutungen entnehmen, daß der Philosoph das Verhältnis der Kinder zu den Eltern von einem hohen sittlichen Standpunkt aus betrachtet hat.

95. Sehr viel bedeutungsvoller als das Familienleben war für die sokratische Ethik der Verkehr im Freundeskreise. Sokrates sah ja in der Freundschaft geradezu ein notwendiges Element der geistigen und sittlichen Entwicklung des einzelnen Menschen. Der Weg zur Erkenntnis der Wahrheit, zur Klärung der begrifflichen Vorstellungen wird am sichersten durch gemeinsame Forschung, durch gegenseitigen Austausch der Gedanken gebahnt. Mit der Erweiterung des begrifflichen Wissens war aber unlösbar auch der sittliche Fortschritt verknüpft. Es gibt keine Tugend ohne das Wissen, es gibt aber auch kein Wissen, das nicht von tugendhaftem Handeln begleitet wäre. Also dient die Freundschaft ebenso der sittlichen wie der geistigen Bereicherung der Persönlichkeit und steht im Dienste des höchsten Zweckes alles menschlichen Strebens, der Selbstvervollkommnung. Die Wertschätzung der Freundschaft ist also auf dem Boden der sokratischen Begriffs- und Tugendlehre erwachsen, und sie ist vielleicht die schönste Blüte, die diesem Boden entsprossen ist. Das Ideal, das den Athenern immer an den Panathenäen beim Vortrag der Ilias, dem Hohenlied der Freundschaft, vor die Seele trat, das ihnen Euripides in der Taurischen Iphigenie durch das Freundespaar Orest und Pylades auf der Bühne verkörperte, das durch die Gruppe des Harmodios und Aristageiton in engster Verbindung mit dem Freiheitsideal an einer Ecke der Agora ihnen vor Augen gestellt wurde, hat hier seine wissenschaftliche Begründung und was vielleicht noch mehr gilt, in einem Kreise von gleichgesinnten Männern seine praktische Bewährung gefunden. Die Aufgabe, welche damit der Meister gelöst hat, war ungemein erschwert durch die damals weit verbreitete Entartung und Verfälschung der Freundschaft, durch die Knabenliebe. Und die Kunst des Erziehers Sokrates zeigt sich nirgends deutlicher als in der Art, wie er selbst sich äußerlich der Volksanschauung anbequemte und den Verliebten spielte[1]), um an seinem Beispiel darzutun, auf

1) Plat. Prot. 309 A.

welche Weise die Liebe zu veredeln und auf eine sittliche Grundlage zu stellen sei. Natürlich verfehlte er auch nicht, die rohe Sinnlichkeit mit Geißelhieben zu treffen[1]), aber wichtiger war doch die aufbauende Arbeit, die durch Lehre und Leben den freundschaftlichen Verkehr wieder auf eine ideale Höhe zu heben und sittlichen Zwecken dienstbar zu machen suchte. Den Niederschlag seiner Betrachtungen finden wir in einigen Kapiteln des zweiten Buches der xenophontischen Memorabilien und in Platons Dialog »Lysis«.

Xenophon betrachtet die Freundschaft fast ganz vom kleinlichen Standpunkt äußerer Nützlichkeit und bleibt gewiß hinter der sokratischen Auffassung weit zurück. Trotzdem dringt auch durch den Wolkenschleier seiner Banalitäten noch häufig der Sonnenglanz sokratischen Geistes. Wir glauben, den Meister selbst zu hören, wenn der Ursprung der Freundschaft von der Naturanlage der Menschen hergeleitet wird, die einander bedürfen und sich gegenseitig fördern[2]), wenn der Begriff des wahren Freundes gesucht und als wesentliche Eigenschaft die Herrschaft über die sinnlichen Lüste, die Zuverlässigkeit, die Umgänglichkeit, endlich der Eifer in der Erwiderung von Wohltaten gefunden wird[3]). Auch wird es richtig sein, daß Sokrates jeden seiner Getreuen angeleitet hat, sich selber zu prüfen, wieviel er seinem Freunde wert sei[4]). Wer einen wackern Freund gewinnen will, muß zuerst selbst wacker sein. Die Grundlage aller Freundschaft ist die Wahrheit; den kürzesten Weg, um für tüchtig zu gelten, schlägt derjenige ein, der sich bemüht, selbst tüchtig zu sein[5]). Denn schlechte, undankbare, selbstsüchtige, treulose Menschen können niemals Freunde sein; eine Freundschaft kann vielmehr nur unter guten Menschen bestehen[6]). Das sind sokratische Gedanken; denn sie beruhen auf der Grundanschauung, daß das Wesen der Freundschaft in der gegenseitigen geistig-sittlichen Förderung zu suchen sei. Wie hat nun aber Platon diesen Grundgedanken ausgestaltet? Er hat in dem Dialog »Lysis« sich die doppelte Aufgabe gestellt, den psychischen

1) Xen. Mem. I 2, 30.
2) Mem. II 6, 21.
3) II 6, 5.
4) II 5, 1.
5) II 6, 38 39.
6) II 6, 19.

Grund der Freundschaft und ihren sittlichen Zweck darzulegen. Nach sokratischer Auffassung muß sich beides aus dem richtig erkannten Begriff ergeben. Nachdem Platon deshalb in einer kurzen Vorbemerkung auf die Gemeinsamkeit des Eigentums als das äußere Zeichen der Freundschaft und die verständige Einsicht als ihre unerläßliche Bedingung hingewiesen hat, sucht er den Begriff festzustellen und findet ihn in der Wechselseitigkeit der Liebe [1]). Die Freundschaft besteht also in der Liebe und Gegenliebe. Aber worin liegt der Grund zu dieser gegenseitigen Zuneigung? Nun, es gibt ein die ganze Natur beherrschendes Gesetz, wonach Gleichartiges sich gegenseitig anzieht [2]). Das Ähnliche ist des Ähnlichen Freund. Im Menschenleben erfährt dies Grundgesetz freilich eine Einschränkung. Das Böse, das mit sich selbst im Widerspruch steht, kann nicht mit einem andern übereinstimmen. Daraus folgt, daß weder das Böse mit dem Bösen, noch das Böse mit dem Guten, sondern nur das Gute mit dem Guten befreundet sein kann. Es ist also nur zwischen guten Menschen ein Freundschaftsverhältnis möglich. Aber lernen wir nicht auch das Naturgesetz kennen, daß das Entgegengesetzte von dem Entgegengesetzten angezogen wird? [3]) Danach müßten im Menschenleben gerade die gegensätzlichen Naturen, d. h. die guten und bösen, am meisten befreundet sein, was doch der Erfahrung widerspricht. Wie lassen sich also die beiden Grundgesetze vereinigen? Den Weg zur Lösung des Problems weist die Beobachtung, daß es neben dem Guten und Bösen noch ein Drittes gibt, das in der Mitte zwischen den Extremen steht und weder das eine noch das andere ist, aber an beiden Werten Anteil hat. Dies ist die Wesensart der menschlichen Seele; und wie weder die ganz Weisen noch die ganz Unwissenden nach der Wahrheit streben, sondern die, welche zwar unwissend sind, aber das Bewußtsein der Unwissenheit haben [4]), so fühlt auch die Seele, die zwischen Gut und Böse steht, ihren Mangel und strebt nach dem Guten und Vollkommenen. Diese aus dem Gefühl der Unvollkommenheit entspringende Sehnsucht nach Ergänzung der eigenen Person durch Anlehnung an eine

1) 210 B.
2) 214 B.
3) 215 E.
4) 218 A.

bessere und edlere ist der wahre physische Grund der freundschaftlichen Zuneigung. Aber alles Vollkommene auf Erden ist nur ein Schattenbild dessen, was wahrhaft und absolut gut ist, was den höchsten Lebenszweck und den alles umfassenden Gegenstand unserer Sehnsucht bildet. Wenn also Naturen, die zugleich verwandt und verschieden sind, durch freundschaftlichen Verkehr sich gegenseitig zu ergänzen und zu fördern suchen, so tun sie es in dem gemeinsamen Aufblick nach dem höchsten Gut. Und dies gemeinsame Streben nach der Verwirklichung der Idee des Guten ist der Wesenskern der wahren Freundschaft.

Daß diese Gedankenschöpfung Platons sich von den sokratischen Dialogen weit entfernt und nahe Verwandtschaft mit dem Symposion aufweist, liegt auf der Hand. Ebenso ist ersichtlich, daß die Grundlage, auf der sich die Gedanken aufbauen, sokratischen Ursprungs ist. Aber wer wird es wagen, hier mit kritischer Sonde sokratisches und platonisches Geistesgut zu scheiden? Das ist eine jener Aufgaben, denen gegenüber wir bescheiden nicht nur das ignoramus, sondern auch das ignorabimus bekennen müssen.

96. Als Athener hat Sokrates sich auch mit der Staatsidee eingehend beschäftigt. Für den Sophisten, der keine Heimat hatte, mochte die Frage nach der sittlichen Bedeutung des Staates unerheblich sein, dem Athener, dessen Staat in alle Lebensverhältnisse der Bürger gebieterisch eingriff, trat sie auf Schritt und Tritt entgegen. Wenn nun schon die Sophisten über die Berechtigung des Staates und die Grenzen seines Machtbereichs Betrachtungen anstellten, so war es für Sokrates geradezu praktisches Bedürfnis, sich mit den schwebenden Problemen auseinanderzusetzen. Denn er war ein echter Sohn seines Volkes und seiner Zeit. Dem Athener des 5. Jahrhunderts aber war sein Staat etwas Heiliges und Unantastbares. Er lebte und starb für den Satz, daß das, was die Gesetze gebieten, gerecht sei [1]). Und als Sokrates, trotzdem er sich unschuldig fühlte, ohne Murren in den Tod ging, weil er rechtskräftig verurteilt war, konnte er auf zahlreiche Vorgänger blicken, die dem Staate gegenüber denselben Gehorsam bewiesen hatten. Diese Staatsgesinnung unter den Bürgern großgezogen zu haben, ist ein hohes Verdienst der

1) Schwartz, Charakterköpfe der ant. Lit. I [3] 52.

athenischen Demokratie, die unzweifelhaft den ersten Rechtsstaat[1]) in der geschichtlichen Entwicklung darstellt. Das souveräne Volk hat gewiß viele Entscheidungen getroffen, welche mit der Idee der Gerechtigkeit unvereinbar waren, aber die äußeren Rechtsformen sind fast immer gewahrt worden. Der Staat erschien als die Verkörperung der Idee der Gerechtigkeit, so daß man die Gerechtigkeit geradezu auf die Gesetzlichkeit zurückführte und das für gerecht erklärte, was den Gesetzen entsprach[2]). Diese Staatsgesinnung des Atheners erlitt nun aber durch die sophistische Aufklärung eine schwere Erschütterung. Die älteren Sophisten, Protagoras, Antiphon und der Anonymus, haben noch die Notwendigkeit und Unantastbarkeit der Staatsordnung anerkannt, aber die jüngeren stellten unter Führung des Hippias dem positiven, in den Staatsgesetzen ausgedrückten Recht das natürliche, jedem Menschen angeborene Recht gegenüber und erklärten, daß die Staatsgesetze nichts weiter als willkürliche Menschensatzungen seien, deren Geltung nur soweit reiche, als sie dem natürlichen Rechte nicht widersprechen. Wo das positive und das natürliche Recht miteinander in Widerstreit geraten, da hat nach sophistischer Auffassung das natürliche Recht unbedingt den Vorrang. Allein der Begriff des natürlichen Rechtes ist sehr unbestimmt und vieldeutig. Man hat darunter die allgemeinen Menschenrechte verstanden, die durch die bestehende Gesellschaftsordnung eine unberechtigte Beschränkung erfuhren. Man hat aber auch darin die Freiheit des Einzelnen in der rücksichtslosen Wahrnehmung persönlicher Interessen gesehen. Denn der Staat, die Schöpfung kluger Menschen, schien nur um der Einzelwohlfahrt willen da zu sein. Als die höchste Pflicht galt die Selbsterhaltung, dann die Sorge um die Familie, erst an dritter Stelle stand der Staat. Bei einer Kollision zwischen dem Staatsinteresse und dem Vorteil des Einzelnen hat danach jeder Bürger das Recht, den Staatsgesetzen den Gehorsam zu versagen und sich auf alle Weise ihren Organen zu entziehen. Gegen diese gefährliche Theorie hat Sokrates die alte athenische Staatsgesinnung wieder zu Ehren gebracht und in Lehre und Leben

1) v. Wilamowitz, Von des att. Reiches Herrlichkeit (Reden u. Vortr. [3] S. 32).

2) Xen. Mem. IV 4, 13 ff. Was hier als Sokrates' Ansicht vorgetragen wird, enthält natürlich Xenophons politisches Bekenntnis.

den Grundsatz vertreten, daß der Einzelne sich in jedem Falle dem Staate fügen müsse, auch dann, wenn er von ihm Unrecht erleidet. Die Begründung dieses Gedankens bildet den Inhalt von Platons »Kriton«, dessen Ideengehalt wir wohl im allgemeinen als sokratisch ansehen dürfen, weil der Dialog sehr bald nach Sokrates' Tod geschrieben ist und nichts enthält, was Sokrates nicht durch die Tat bewährt hätte.

97. Nach Platons Darstellung sah Sokrates in dem Staate eine heilige, unverletzliche, göttliche Einrichtung, der der Staatsbürger alles zum Opfer bringen müsse, nicht nur Gut und Blut, sondern auch seine Überzeugung. Er hat das Recht, seine Meinung geltend zu machen und in seinem Sinne auf die Staatsorgane einzuwirken. Allein sobald die gesetzliche Entscheidung gefallen ist, hat er unweigerlich zu gehorchen, auch wenn ihm schweres Unrecht geschieht. Denn sich gegen den Staat auflehnen heißt nichts anderes als ihn an seinem Teile zu grunde richten. Ist es nun schon gottlos, sich den Eltern zu widersetzen, so ist es verbrecherisch, dem Staate gegenüber Gewalt zu brauchen[1]), der für jeden höher steht als Vater und Mutter, der der eigentliche Erzeuger, Ernährer, Erhalter jedes Einzelnen ist, dem jeder seine Geistesbildung und seine Gesittung verdankt. Und bricht nicht auch jeder, der seinem Staate den Gehorsam aufkündigt, sein ihm gegebenes Wort? Es hat ihm ja damals, als er selbständig geworden war und sich in die Bürgerlisten eintragen ließ, freigestanden, nach einem andern Ort auszuwandern und sich in einem besser regierten Staate niederzulassen. Wenn er in seiner Heimat blieb, so hat er damit die Verpflichtung übernommen, sich den Staatsgesetzen in allen Fällen unterzuordnen. Tut er das nicht, so begeht er ein doppeltes Unrecht, erstens weil er seinen Erzeugern und Ernährern nicht gehorcht, zweitens weil er sein Wort nicht hält[2]). Denn der Einzelne steht mit dem Staate nicht etwa in einem Vertragsverhältnis, das er jeden Augenblick lösen kann. Der Staat ist vielmehr für den Menschen eine Naturnotwendigkeit, die er als höhere Macht anerkennen, der er seine besten Kräfte widmen muß. Auch bei Xenophon finden wir hier und dort ähnliche Gedanken. Sokrates erklärt[3]), daß jeder in einem

1) Kriton 51 B C.
2) Kriton 52 A.
3) Mem. II 1, 12 ff.

Staat leben müsse, sei es als Regierender, sei es als Regierter. Er versäumt keine Gelegenheit, die Aufgaben des praktischen Staatsmanns zu erörtern, Unbefähigte vor der Laufbahn zu warnen, Befähigte dazu anzuspornen [1]). Denn die Staatskunst erscheint ihm als die höchste aller Künste, sie verdient die königliche Kunst genannt zu werden [2]). Sie erfordert einen Mann, der gründliche Sachkunde mit Selbsterkenntnis verbindet. Denn Schutz und Sicherheit der Bürger, überhaupt ihre Wohlfahrt, hängt von dem Staate, dem sie angehören, ab [3]). So hat Sokrates über das Verhältnis des Einzelnen zum Staate gedacht und diese Grundsätze nicht nur in seiner Lehre vertreten, sondern auch im Leben und im Sterben bewährt.

Um so dringender aber ist die Beantwortung der Frage, wodurch er sich den Vorwurf unpatriotischer Haltung zugezogen hat. Denn wenn diese Beschuldigung wegen der streng gewahrten Amnestie auch nicht in der Anklage zum Ausdruck kam, so ist sie doch im Volke verbreitet gewesen. Das beweist die Rechtfertigung seines politischen Verhaltens in der Apologie und die scharfe Betonung seiner Vaterlandsliebe und Staatsgesinnung im »Kriton«. Und die Volksstimme hatte nicht ganz unrecht. Denn obgleich Sokrates zu sehr Athener war, um kosmopolitische Anschauungen zu hegen [4]), obgleich er den Staat als Träger der Kultur voll anerkannte, so läßt sich doch die staatsentfremdende Tendenz seiner Ethik nicht ableugnen. Durch die starke Hervorhebung der allgemein menschlichen Tugenden, durch die Forderung, vor der Übernahme eines Staatsamtes sich erst zu einer sittlichen Persönlichkeit auszubilden, trat er in einen deutlich sichtbaren Gegensatz zu der antiken Denkweise, nach der der Begriff des Menschen aufgeht in dem Begriff des Bürgers und die sozialen Tugenden den ganzen Sittenkodex ausfüllen. Und es ist begreiflich, daß gerade die ernst gerichteten und tief angelegten

1) ibid. III 6, 7.
2) ib. IV 2, 11.
3) II 1, 15. III 7, 9.
4) Es gibt nichts Törichtigeres als die Überlieferung (Cic. Tusc. V. 37, 108), daß Sokrates auf die Frage, woher er stamme, geantwortet habe, er sei ein Weltbürger. Hier liegt jedenfalls eine Verwechselung mit Diogenes vor, von dem dasselbe erzählt wird (Diog. L. VI 63).

unter seinen Gefährten sich niemals für reif zu einer tätigen Teilnahme an der Staatspolitik hielten. Dazu kam noch sein abfälliges Urteil über die Verfassung der athenischen Demokratie. Platon drückt zwar schwerlich den wahren Beweggrund aus, wenn er ihn sagen läßt, daß er selbst sich deswegen nicht politisch betätigt habe, weil damals in Athen jeder rechtlich denkende Politiker dem Tode verfallen gewesen wäre[1]). Sokrates war Erzieher und nicht Politiker. Die staatsmännische Tätigkeit entsprach nicht seinen Neigungen und Fähigkeiten. Er hätte sich nicht an der Staatsregierung beteiligt, auch wenn er in Sparta oder Kreta gelebt hätte[2]), Staaten, deren Verfassung er zu loben pflegte. Aber er hat allerdings über die athenische Demokratie unverhohlen seine Mißbilligung ausgesprochen und dadurch viele dem Staate entfremdet. Denn die Einrichtung der Losämter, worin die Athener das Palladium ihrer politischen Freiheit sahen, stand mit seiner Philosophie in dem schroffsten Widerspruch. Während er die Sachkenntnis zur unerläßlichen Bedingung jeder erfolgreichen Tätigkeit machte, während er alle Tüchtigkeit auf das Wissen zurückführte, wurde hier die Besetzung wichtiger Staatsämter dem Zufall des Loses überlassen. Eine solche Staatsverfassung sprach jeder Vernunft Hohn. Freilich war auch die Adelsaristokratie nicht nach seinem Sinn. Weder vornehme Geburt noch Reichtum noch das Los noch die Volkswahl befähigt zum Herrscher, sondern allein das Wissen. Die Steuerung eines Schiffes wird dem sachverständigen Steuermann übertragen, die Heilung des Kranken dem sachverständigen Arzt, die Bewirtschaftung des Gutes dem sachverständigen Landwirt[3]). Überall ist der Sachverständige der Gebietende. Also muß auch die Leitung des Staates in die Hände der Sachverständigen gelegt werden, d. h. solcher Männer, die durch sittliche Tüchtigkeit und wissenschaftliche Vorbildung zum Herrschen befähigt sind. Sokrates' Ideal ist also eine Aristokratie des Geistes, eine Herrschaft der Tüchtigen und Sachkundigen, ein Beamtenstaat. Er stellte damit ein völlig neues Prinzip auf, das erst nach Jahrhunderten im römischen Kaiserreiche und dann wieder in den modernen

1) Apol. 31 E.
2) Plat. Kriton 52 E.
3) Xen. Mem. III 9, 10. Plat. Polit. 297 E.

Staaten verwirklicht worden ist, und ein Prinzip, das nicht etwa aus genialer Intuition entsprungen, sondern folgerichtig aus seiner Tugendlehre geschöpft war und ganz in der Gedankenrichtung der Aufklärung lag. Hatten doch schon die Sophisten die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Vorbildung für die Staatslaufbahn erkannt und ihre Dienste für diesen Zweck angeboten. Aber wie tief ist trotzdem die Kluft zwischen den Sophisten und Sokrates! Das Bildungsmotiv ist dort die Überlegenheit des Einzelnen, hier die Wohlfahrt des Ganzen, das Bildungsziel dort die geistige Gewandtheit und Schlagfertigkeit, hier staatsmännisches Wissen und sittliche Kraft, das Bildungsmittel dort die Rhetorik, hier die Begriffsphilosophie[2]).

Es ist natürlich, daß Sokrates mit dieser Staatslehre weniger praktische Politiker als theoretische Staatsreformer erzogen hat. Wie der Meister, hielten auch die Schüler von einem Staate sich fern, dessen Verfassung so wenig vernünftigen Grundsätzen entsprach, und zogen es vor, das ihnen vor Augen schwebende Staatsideal in kühnen Entwürfen zu zeichnen und vielleicht anderswo seine Verwirklichung zu versuchen. Insofern haben Sokrates' Gegner nicht ohne Grund den Vorwurf mangelnden Bürgersinnes gegen ihn erhoben. Hingegen läßt sein unbedingter Gehorsam gegen die Staatsgesetze und die opferwillige Erfüllung der Bürgerpflichten ihn als einen Athener alten Schlages erscheinen. Und der gewaltige Einfluß, den er auf die jugendlichen Geister ausübte, beruht zum guten Teil darauf, daß er die gesunde Kraft altattischer Staatsgesinnung mit den wissenschaftlichen Bestrebungen der neuen Zeit verbunden hat. Freilich lag in dieser Verbindung auch der Keim zu einem schweren Konflikte. Denn wie sollte er sich entscheiden, wenn der Staat seiner Berufstätigkeit hemmend in den Weg trat und ihm die Arbeit verbot, die er als seine Lebensaufgabe ansah? Sollte er gegen den Staat ungehorsam oder gegen sich selbst untreu werden? Er hat im Jahre 399 weder das eine noch das andere getan, sondern ist sich selber und den Staatsgesetzen treu geblieben und in den Tod gegangen. Der sittliche Konflikt, den Sophokles 442 in der »Antigone« in tiefergreifenden Szenen den Athenern vor die Seele geführt hatte, spielte sich hier im

1) Zeller, Phil. d. Gr. II a [4] 170.

hellen Sonnenlicht greifbarer Wirklichkeit ab und endete wie in der Tragödie mit dem Untergang des Helden, aber mit dem Siege der von ihm verfochtenen Idee, daß das ewige Sittengebot stärker ist als die vergängliche Menschensatzung.

XVI. Sokrates' Gottesglaube.

98. Der Staat warf sich gegen den Aufklärer zum Hüter des Götterglaubens auf. Hat Sokrates ihm Anlaß zum Einschreiten gegeben? Man hat neuerdings versucht, auf Grund der Darstellung in den aristophanischen »Wolken« unsern Philosophen zum Gottesleugner, zum radikalen Atheisten zu stempeln und ist somit unduldsamer als die Ankläger gewesen, die ihm nur Nichtachtung der vom Staate anerkannten Götter vorwarfen[1]). Aber kann jemand die Frömmigkeit zu den Tugenden d. h. zu den Grundpfeilern des sittlichen Lebens rechnen, wenn er ihr Objekt, die Gottheit, nicht anerkennt? Und doch gehört zu den am besten bezeugten Nachrichten die Überlieferung, daß Sokrates die Frömmigkeit auf eine Linie mit der Gerechtigkeit, Weisheit, Besonnenheit und Tapferkeit stellte und hierin die fünf Hauptformen der Tugend erblickte. Und wie bei den übrigen Tugenden suchte er auch das Wesen der Frömmigkeit begrifflich zu erfassen und festzustellen, was in eigentlichem Sinne fromm und was gottlos sei[2]). Die von ihm gefundene Begriffsbestimmung blieb allerdings zunächst an der Oberfläche haften, wenn sie die Frömmigkeit als die Kenntnis dessen, was den Göttern gegenüber sich gebührt[3]), hinstellte und diese Tugend dadurch in ein näheres Verhältnis zu der Gerechtigkeit brachte, welche in dem richtigen Verhalten gegen die Menschen bestehe[4]). Aber Sokrates hat sich auch damit nicht begnügt, sondern das Wesen der Gottesverehrung tiefer zu erfassen versucht. Er erkannte, daß es auf die äußere Form nicht ankommt, und wies gern auf eine Erklärung der Pythia hin, welche auf die Frage, wie man die Götter verehren solle, die Antwort er-

1) Hubert Röck, Der unverfälschte Sokrates (Innsbruck 1903), und Aristophanischer und geschichtlicher Sokrates (Arch. für Gesch. der Phil. 1912 S. 175 ff.).

2) Mem. I 1, 16.

3) Mem. IV 6, 4.

4) Plat. Euthyphr. 11 C. 12 D. Gorg. 507 A. Prot. 331 A.

teilte, daß es am besten sei, beim Gottesdienst der heimischen Sitte zu folgen. Wenn einer trotzdem über die Gewohnheit hinausging, so nannte ihn Sokrates einen übereifrigen Toren [1]). Im Gebet flehte er schlechthin um das Gute, in der Überzeugung, daß die Götter allein wüßten, was jedem Menschen heilsam sei. Und inbezug auf den Opferdienst erklärte er, daß nicht die Größe der dargebrachten Gabe, sondern die Gesinnung des Gebers von entscheidender Bedeutung sei [2]). Die Götter hätten das größte Wohlgefallen an den Opfern der Gottesfürchtigen. Überhaupt erwerbe man die Götterhuld am sichersten durch redliche Arbeit; denn in allen Berufen, in der Landwirtschaft, in der Heilkunde, der Staatsleitung würden die Menschen von den Göttern am meisten geliebt, die ihre Aufgabe aufs beste verständen und aufs trefflichste erfüllten. Wer keine gedeihliche Wirksamkeit entfalte, sei weder den Menschen etwas nütze, noch den Göttern lieb [3]). Auch in der Frage, wieweit man die Wahrsagekunst in Anspruch nehmen solle, betonte er die Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen und hielt alle für Narren, welche das Orakel um Dinge befragten, die zu beurteilen ihnen die Götter verliehen hätten [4]). Mit diesen Angaben Xenophons stehen die Worte im platonischen »Laches« [5]) völlig im Einklang. Sokrates erklärt dort, daß eine gründliche Berufskenntnis auch über die Zukunft am zuverlässigsten Bescheid wisse. So sei es im Landbau, in der Heilkunde und auch im Kriege. Hier stehe die Kunst des Feldherrn der Seherkunst nicht als Dienerin, sondern als Herrin gegenüber, entsprechend dem Gesetze, das dem Feldherrn den Befehl über den Seher, nicht dem Seher den Befehl über den Feldherrn übertragen habe. Aus allen diesen Äußerungen leuchtet die aufgeklärte, vom Aberglauben freie Denkweise des Sokrates deutlich hervor. Er verwirft zwar die Wahrsagekunst nicht, aber er beschränkt ihre Benutzung auf die Ausnahmefälle, in denen die menschliche Weisheit nicht ausreicht; und in diesen Fällen gibt er weniger auf Zeichendeutung als auf die Offenbarung des allgemein in hoher Achtung stehenden delphischen Orakels und

1) Mem. I 3, 1. IV 3, 6.
2) ibid. I 3, 2 ff.
3) ibid. III 9, 15.
4) ibid. I 1, 9.
5) Lach. 198 E.

seiner klugen Priester. Auch Xenophon [1]) wurde, als er vor der Entscheidung stand, ob er den Feldzug des jüngeren Kyros mitmachen sollte, von ihm nach Delphi geschickt, vielleicht mehr in der Hoffnung, daß die Antwort der Priester für den Fragenden einen guten Rat und bei einer späteren Verdächtigung einen starken Rückhalt bieten würde, als in der Überzeugung, daß der Gott durch den Mund der Pythia spreche.

99. Dies ist diejenige Seite an Sokrates' Wesen, wo Xenophon am weitesten hinter der Wirklichkeit zurückbleibt. Weil er selbst einer äußerlichen, auf Beten, Opfern, Zeichendeuten, Orakelbefragen gerichteten Frömmigkeit huldigte, so schob er in apologetischem Eifer die eigene Anschauung dem geliebten Lehrer unter und machte ihn zum Verfechter der Kultusgebräuche und des Mantikglaubens. Die Beziehung zwischen den Göttern und Menschen soll er als eine Art Kontraktverhältnis dargestellt haben, auf Grund dessen derjenige, welcher die größten Opfer darbringe, auch auf die größten Gegendienste in Form von Weissagungen und allerlei Glücksgütern rechnen dürfe [2]). Gegen diese Gottesvorstellung hat sich schon Platon im Sinne des Meisters gewendet und die Auffassung der Frömmigkeit als einer Wissenschaft des Bittens und Gebens verspottet. Denn danach wäre die Frömmigkeit nichts als die Wissenschaft des zwischen Göttern und Menschen stattfindenden Handelsverkehres, der für die Menschen sich als recht gewinnreich darstelle, da wohl die Götter den Menschen, aber nicht die Menschen den Göttern nützen könnten [3]). Damit ist die wahre Anschauung des Mannes ausgedrückt, der zwar frommen Herzens zur göttlichen Macht aufschaute, aber auch das Göttliche der denkenden Vernunft unterwarf und nach den Maßstäben der sittlichen Ideen beurteilte. Denn Sokrates hat die Ethik nicht nur aus der Umklammerung der Religion losgelöst und dadurch für eine wissenschaftliche Behandlung zugänglich gemacht, sondern sogar ihr eine autoritative Stellung im Verhältnis zur Religion gegeben. Aus der Dienerin ist die Herrin geworden. Denn als göttlich kann ihm nur gelten,

1) Anab. III 5.
2) Mem. I 4, 8. IV 3, 17.
3) Euthyphr. 14 C. E.

was den sittlichen Begriffen entspricht. Diese bilden die unverrückbare Grundlage alles Denkens und Handelns nicht nur in den menschlichen, sondern auch in den göttlichen Angelegenheiten. Deshalb wendet sich Sokrates gegen eine Frömmigkeit, welche das Bewußtsein der eigenen Verantwortung zu schwächen und den Wissenstrieb zu unterbinden geeignet ist. Er wendet sich aber auch gegen alle Gottesvorstellungen, welche die Gottheit in die Sphäre des gemeinen Menschentums herabziehen. Die Götter sind keine Wesen, welche ihre Gnadengaben nach der Größe der Opfer oder der Anzahl der Gebete abmäßen, noch weniger solche, die durch leidenschaftliche Aufwallungen sich zu unsittlichem Tun fortreißen ließen. Alle jene Mythen, welche von Haß und Streit zwischen den Göttern erzählen und den Sieg der Göttin Athene über die Titanen und Giganten verherrlichen, sind der Gottheit unwürdig und nichts als Erfindungen der Dichter und Maler[1]). Mit dieser Erklärung gegen den Anthropomorphismus, die Vermenschlichung der Götter, schließt sich Sokrates an Xenophanes und Herakleitos an, von denen der eine mit beißendem Sarkasmus sich über die moralischen Schwächen und die Menschenähnlichkeit der Volksgötter ausgesprochen[2]), der andere geäußert hat[3]), Homer und Archilochos verdienten aus den Preiswettkämpfen verwiesen und mit Ruten gestrichen zu werden, weil sie den Göttern Unwürdiges anhängten. Auch von der damals üblichen allegorischen Deutung der Göttermythen will Sokrates nichts wissen. Er erklärt[4]), daß er für solche Spielereien keine Zeit habe; denn er sei immer noch nicht zur Selbsterkenntnis gekommen, und es sei lächerlich, wenn jemand, der sich selbst nicht kennte, über Dinge nachdenke, die ihn nichts angehen. Theologische Spekulationen lagen ihm noch ferner als naturwissenschaftliche. Wie er in Kultusfragen empfahl, sich nach dem Herkommen zu richten, so legte er auch der Glaubenssatzung keinen Wert bei. Eine Rechtgläubigkeit, die sich mit roher Gesinnung verband, forderte seinen Spott heraus. Als einer unter Verleugnung des kindlichen Gefühls den eigenen Vater wegen fahrlässiger Tötung gerichtlich verfolgte und in diesem unnatürlichen Vor-

1) Plat. Euthyphr. 6 A.
2) fr. 11 ff. (Diels).
3) fr. 42 (Diels).
4) Plat. Phaidr. 229 E.

gehen eine gottgefällige Tat sah, trat er dagegen als Verfechter der heiligen, dem Menschenherzen eingepflanzten Pietät auf, die wertvoller sei als alle religiösen Satzungen[1]). Nicht das Dogma ist entscheidend, sondern das sittliche Bewußtsein. Deshalb kann er sich in den Formen der Gottesverehrung ohne Bedenken dem Volksglauben anbequemen. Er hatte unzweifelhaft eine monotheistische Gottesauffassung. Seitdem Xenophanes den Polytheismus mit scharfen Waffen bekämpft und die Einheit des Göttlichen bestimmt und klar mit den Worten ausgesprochen hatte:

Ein Gott ist unter den Göttern und unter den Menschen der größte,
Nicht an Gestalt vergleichbar den Sterblichen noch an Gedanken.
Ganz ist Auge, ganz Ohr und ganz Gedanke sein Wesen.
Immer am gleichen Ort verharrt er ohne Bewegung,
Und es kommt ihm nicht zu, bald dahin bald dorthin zu gehen.
Mühelos schwingt er das All mit seines Geistes Vermögen[2]),

seitdem Herakleitos die Gottheit der Weltvernunft gleichgesetzt und Anaxagoras den Nus der Welt gegenübergestellt hatte, war der Monotheismus bei jedem denkenden Griechen selbstverständlich. Aber diese eine göttliche Macht kann verschiedene Formen annehmen und dementsprechend mannigfache Namen erhalten. Und wie Herakleitos sich gern der üblichen Bezeichnungen des Göttlichen bedient und von Zeus, Dike, den Erinnyen spricht, ja mit tiefster Verehrung des pythischen Apollon gedenkt[3]), so ist es auch wohl glaublich, daß Sokrates an den frommen Gebräuchen des Volkes festgehalten und, bevor er den Giftbecher an die Lippen setzte, ein Gebet an die Götter gerichtet hat, daß er unter den Schauern des Todes seinen Freund Kriton aufgefordert hat, dem Asklepios einen Hahn zu opfern, zum Zeichen dessen, daß er von der Krankheit des Erdenlebens genesen und von den Fesseln der Körperlichkeit befreit sei[4]). Es ist wohl glaublich, daß er in der

1) Plat. Euthyphr. 15 D.
2) Nestle, Vorsokr. 112.
3) frg. 5. 9. 3. 94 (Diels).
4) Plat. Phaidon 118 A.

Sonne eine göttliche Macht sah und sein Tagewerk mit einem Gebet an Helios begann [1]). Erinnern wir uns, mit welcher Schärfe er sich gegen die Meinung des Anaxagoras, daß die Sonne ein Stein sei und der Mond aus Erde bestehe, in der Apologie [2]) ausspricht, und denken wir daran, daß Sokrates' Lehrer Archelaos und dessen Geistesgenosse Diogenes von Apollonia den Ursprung aller Bewegung und alles Lebens in den höchsten und reinsten Luftschichten, insbesondere in der Sonne suchten, so dünkt es nicht unwahrscheinlich, daß Sokrates in den Gestirnen göttliche Mächte oder wenigstens besonders augenfällige Erscheinungsformen der Gottheit erblickt hat. Hat doch schon Anaximenes, an den die späteren Anhänger der jonischen Schule anknüpfen, die Gestirne als Götter verehrt [3]), und noch Platon betrachtete die Himmelskörper als die edelsten und vollkommensten aller lebenden Geschöpfe, ja als göttliche Wesen [4]). Sollte Sokrates, der der volkstümlichen Vorstellung von der Göttlichkeit der Naturkräfte doch um vieles näher steht als Platon, dem naiven Glauben schon entwachsen gewesen sein?

100. Wir würden nun über die Gottesvorstellung des Sokrates weit genauer unterrichtet sein, wenn wir zwei Kapitel der xenophontischen Denkwürdigkeiten, in denen dem Sokrates ein breit ausgeführter teleologischer Beweis für das Dasein und die Wirksamkeit Gottes in den Mund gelegt wird, wirklich auf ihn zurückführen dürften. In dem einen Kapitel [5]) sucht er aus der zweckmäßigen Einrichtung des menschlichen Organismus, in dem andern [6]) aus dem tief durchdachten Bau des Weltalls die Macht, Weisheit und Güte der Gottheit darzutun. Dort wird von dem Satze ausgegangen, daß ein beseeltes und zweckmäßig gestaltetes Naturwesen auf einen denkenden Urheber hinweist. Nun ist aber der Mensch ein nach Zweckbegriffen geschaffener Organismus. Schon die körperlichen Eigenschaften, die aufrechte Haltung, die Geschicklichkeit der Hände, die kunstvoll eingerichteten Sinnesorgane lassen ihn als das Werk eines weisen Meisters erkennen. Die

1) Plat. Symp. 220 D.
2) 26 D.
3) Zeller I [5] 250.
4) Plat. Tim. 40 D ff
5) Mem. I 4.
6) ib. IV 3.

ihm eingepflanzten Kräfte, der Fortpflanzungs- und Selbsterhaltungstrieb, die Liebe zu den Kindern und die Furcht vor dem Tode, endlich die Geistesgaben, nämlich die Sprache, das Gedächtnis, der Verstand und vor allem der Gottesglaube, lassen auch die göttliche Fürsorge deutlich erkennen. Ebenso sind die Offenbarungen der Zukunft, die ihm in den Orakelsprüchen und Opferzeichen zuteil werden, sichtbare Gnadenbeweise der Gottheit. Aus allen diesen Betrachtungen erhellt, daß es eine höchste Vernunft geben muß, die nicht nur das ganze Weltall so schön geordnet, sondern auch den menschlichen Organismus geschaffen hat, ja als seine bewegende Kraft fortgesetzt in ihm wirksam ist. Denn wie der menschliche Leib aus den Elementen der Körperwelt besteht, so ist auch die menschliche Vernunft ein freilich nur geringer Teil der Weltvernunft.

Dies der Inhalt des ersten Kapitels. In dem andern wird derselbe Schluß aus kosmologischen Erwägungen gezogen. Ist doch die ganze Natur derart eingerichtet, daß sie dem Wohle des Menschengeschlechts dient. Der Wechsel von Tag und Nacht, von Sommer und Winter ist um seinetwillen da, die Sonne spendet uns Licht und Wärme, sie bringt die Gewächse zur Reife und läßt sie dann wieder verdorren, sie dient mit dem Monde und den Gestirnen den Menschen als Zeitmesser. Die Erde läßt die nährenden Pflanzen aufsprießen, das Wasser feuchtet sie an, damit sie wachsen und dem Menschen verdaulich werden, das Feuer endlich hilft uns Kälte und Finsternis überwinden und dient zur Herstellung aller Dinge, die der Mensch zum Leben braucht[1]). Auch die Tiere sind der Menschen wegen da, denen sie nicht nur Nahrung bieten, sondern auch sonst allerlei Dienste leisten. Aber die schönsten Gottesgaben sind die geistigen Kräfte des Menschen, die Sinnesorgane, das Gedächtnis, die Denkfähigkeit, endlich die Sprache, welche ein geordnetes Gemeinschaftsleben ermöglicht, und die Weissagekunst, die uns die Zukunft vorausschauen läßt. Diese wunderbar zweckmäßige Natureinrichtung kann nur das Werk einer höchsten Vernunft sein, die zu dem Weltall in demselben Verhältnis steht wie die menschliche Seele zum Leibe. Die Seele ist unsichtbar

1) Beachtenswert ist, daß die Luft, das vierte Element, nicht erwähnt wird.

und offenbart sich nur in ihren Wirkungen: so sehen wir auch die Taten des höchsten Gottes, ihn selbst aber können wir nicht erblicken. Die Seele lenkt den Leib nach ihrem Willen: so ordnet und leitet auch der Gott unfehlbar das Weltall. Darum sollen wir den Göttern die höchste Verehrung darbringen, aber in der äußeren Form des Gottesdienstes der Weisung des delphischen Orakels gehorchen, in der Gottesverehrung dem Landesbrauche zu folgen.

101. Man hat längst erkannt, daß die beiden Kapitel ihrem Inhalte nach von recht ungleichem Werte sind [1]). Während in dem ersten die Betrachtung des menschlichen Körpers und Geistes gute Beobachtungsgabe und tieferes Verständnis bekundet, stehen die Ausführungen des zweiten Kapitels, die Gott und die Welt in den Dienst der Menschheit stellen, auf einem sehr kindlichen Standpunkte. Dennoch gehören beide eng zusammen und stammen aus derselben Quelle. Das beweist nicht nur die gleiche Gesamttendenz, sondern auch die Übereinstimmung in vielen Einzelheiten. Und sie tragen sowohl in der Sprachform wie auch in der ganzen Gedankenrichtung so deutlich ein xenophontisches Gepräge, daß alle Versuche, sie als Interpolationen hinzustellen und auf stoischen Ursprung zurückzuführen, scheitern mußten. Aber aus welcher Quelle hat Xenophon geschöpft? Daß er die Erörterungen von Sokrates vernommen habe, ist natürlich leere Fiktion. Es müssen ihm schriftliche Aufzeichnungen vorgelegen haben. Um diesen auf die Spur zu kommen, hat man auf den Mythos des Protagoras in dem gleichnamigen platonischen Dialog oder auf das damit verwandte Chorlied in der »Antigone« hingewiesen [2]). Aber in diesen beiden Betrachtungen ist das Interesse lediglich der fortschreitenden Kultur und Gesittung des Menschen zugewendet, es fehlt die religiöse Tendenz, die bei Xenophon die ganze Darstellung beherrscht. Denn die Zweckmäßichkeit der Natureinrichtung und der kunstvolle Bau des menschlichen Körpers dient hier nur dazu, die Weisheit und Güte des göttlichen Meisters zu beweisen. Also ist in den Darstellungen gerade der Kernpunkt verschieden. Dagegen finden wir in Euripides' »Hiketiden«, die

1) A. Krohn, Sokrates und Xenophon (Halle 1875) S. 53.
2) Nestle, Euripides S. 70.

421 oder 420 aufgeführt sind, dieselbe Naturauffassung. Es heißt dort[1]):

Den Gott ich preise, der das Menschenleben
Aus rohem Tierzustand erhoben hat,
Der uns Vernunft verlieh und auch die Sprache,
Die stimmbegabte Botin der Gedanken,
Der uns zur Nahrung ließ gedeihn die Frucht
Und für der Früchte Wachstum hat gesandt
Des Himmels Naß, die Keime in der Erde
Zu netzen und zu nähren, auch die Mittel,
Den Stürmen und dem Frost zu trotzen, gab,
Und dann der Schiffahrt Kunst, wodurch das Meer
Durchschneidend wir eintauschen, was uns fehlt.
Und was die Zukunft birgt, erkennt der Seher
Ins Feuer schauend und der Vögel Flug,
Der Tiere Eingeweide klug betrachtend.
Da Gott für unser Leben so gesorgt,
Wär' Unzufriedenheit nicht frevelhaft?[2])

Euripides aber steht stark unter dem Einfluß des Philosophen Diogenes von Apollonia, welcher der Schöpfer der teleologischen Naturansicht gewesen zu sein scheint. Zwar hat schon Herakleitos die Weltvernunft gekannt, die als eine immanente Kraft das All nach einem unverrückbaren Gesetze regiert und mit dem Logos und der Gottheit identisch ist. Auch hat er schon in der menschlichen Seele einen Teil des göttlichen Wesens gesehen und als ihre höchste Aufgabe hingestellt, sich zu der Erkenntnis der allgemeinen Vernunft zu erheben; denn »die Weisheit besteht ja in dem Einen, die Vernunft zu erkennen, die alles durchwaltet«[3]). Aber Anaxagoras hat, wiewohl er die Ordnung und Bewegung der Welt von dem denkenden Geist herleitete, sich doch wieder einer mechanischen Erklärung des Weltgeschehens zugewandt und ist nicht zu einer teleologischen Naturauffassung, noch weniger zu einem Vorsehungsglauben gelangt. Allein sein Schüler Diogenes von Apollonia bog in seinen Spekulationen zu Herakleitos zurück und betrachtete die beseelte Luft als den Urstoff und dem Urgrund aller Dinge. Dieser mit Geisteskraft

1) V. 201—215.
2) Vgl. Nestle a. a. O. S. 64.
3) fr. 41 (Diels).

ausgestattete Urstoff dünkt ihm geradezu identisch mit der allgegenwärtigen Gottheit, die alles ordnet und in allem gegenwärtig ist. Denn es gibt kein Ding, das nicht an dem göttlichen Wesen teil habe. Auch die Seele aller Lebewesen ist nichts anderes als dieser Urstoff, durch den sie leben und sehen und hören, von dem sie auch die sonstige Geisteskraft haben [1]). Von diesem Grundwesen stammt nun auch die zweckmäßige Natureinrichtung her, welche sich darin zeigt, daß alle Dinge ein bestimmtes Maß haben, Winter und Sommer, Nacht und Tag, Regen und Wind und Sonnenschein. Ebenso wird man alles übrige so vollkommen als möglich eingerichtet finden, wenn man nur darüber nachdenken wollte [2]). Das gilt ganz besonders vom Bau des menschlichen Körpers, über dessen kunstvolles Adersystem der Philosoph in einem erhaltenen Fragment [3]) sehr eingehend handelt. Man sieht, die teleologische Naturansicht des Philosophen Diogenes hängt aufs engste mit seiner Auffassung des Urwesens zusammen und bildet einen wesentlichen Bestandteil seiner Weltanschauung. Es ist deshalb wahrscheinlich, daß er zuerst die Zweckmäßigkeit der Weltordnung gelehrt und durch Hinweis auf die weise Einrichtung in der Natur und im menschlichen Organismus begründet hat. Wenn nun auch Euripides sich die Gottheit als die allmächtige, allwissende, allgegenwärtige Weltvernunft vorstellt, die immanent sowohl in dem Weltall wie in dem geistig sittlichen Leben des Menschen waltet, wenn auch er sich als das materielle Substrat des Weltgeistes den allumfassenden Äther denkt [4]), wie die Verse in den »Troerinnen« [5]) beweisen,

Der Erde Träger und der Erde Herrscher [6]),
Wer du auch seist, geheimnisvolles Wesen,
Ob Zeus, ob Weltgesetz, ob Menschengeist,
Dich fleh ich an; du lenkest lautlos wandelnd
Der Menschen Schicksal mit gerechter Hand,

so ist nicht daran zu zweifeln, daß der Dichter seine ganze

1) frg. 5.
2) frg. 3.
3) frg. 6.
4) Nestle, a. a. O. 145 ff.
5) 884—888.
6) Mit diesen Worten *ὦ γῆς ὄχημα κἀπὶ γῆς ἔχων ἕδραν* bezeichnet er die Luft; vgl. Aristoph. Wolk. 264 (Diels, Vorsokr. [3] 431).

Weltansicht und auch jene teleologischen Betrachtungen in den »Hiketiden« von dem Philosophen Diogenes entlehnt hat. Daraus ergeben sich zwei weitere Folgerungen. Einmal muß Xenophon den Inhalt seiner beiden teleologischen Kapitel ebenfalls aus dem Werke des Diogenes, sei es direkt, sei es durch Vermittlung des Kynikers Antisthenes geschöpft haben[1]), und dann läßt sich annehmen, daß Diogenes auch die Mantik als Beweis göttlicher Vorsehung gepriesen hat, weil sowohl Euripides wie Xenophon gerade dieses Gnadengeschenk stark betonen[2]).

102. Was gewinnen wir nun aber aus dieser Erkenntnis für Sokrates? Dürfen wir vermuten, daß dieser einem ähnlichen Vorsehungsglauben gehuldigt hat wie Diogenes und Euripides? Die beiden xenophontischen Kapitel scheiden natürlich als direkte Zeugnisse aus. Es ist daraus nicht einmal der Schluß zu ziehen, daß Xenophon ähnliche Ausführungen aus dem Munde des Sokrates gehört hat. Aber in Aristophanes haben wir einen zuverlässigen Zeugen für die Geistesverwandtschaft der drei Männer. Der Komiker wäre nie auf den Gedanken gekommen, in den »Wolken« seinem Sokrates den Geist des Diogenes einzuhauchen, in den Fröschen Sokrates zum Einbläser des Euripides zu machen, wenn ihm nicht eine Übereinstimmung in den Gottes- und Weltanschauungen dieser drei Denker bekannt gewesen wäre. Gewiß, Sokrates hat es vermieden[3]), über die Natur des Alls zu sprechen und zu forschen, wie der Weltenbau entstanden ist und aus welchen Ursachen die wechselnden Himmelserscheinungen entspringen; er hat sogar die Untersuchungen des Anaxagoras über die Natur der Himmelskörper als ungereimt

---

1) Xenophons Quelle hat zuerst Dümmler (Akademika 126 ff.) aufgedeckt und auch auf die Vermittlung des Antisthenes hingewiesen. Allerdings verhielt sich Joël (I 147 ff.) ablehnend. Die ganze Frage ist mit großer Gründlichkeit von Sherwood Owen Dickermann in der Hallenser Dissertation, De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis (1909), behandelt.

2) Auch Aristophanes hat in der ersten Parabase der »Vögel« (V. 708 ff.) bei der scherzhaften Schilderung der Verdienste der Vögel um die Ankündigung der Jahreszeiten und um die Mantik wahrscheinlich den ihm wohlbekannten Diogenes im Auge.

3) Xen. Mem. I 1, 11.

abgelehnt[1]). Aber diese Probleme kommen ja hier auch nicht zur Besprechung. Vielmehr handelt es sich lediglich um die Forderung der Frömmigkeit und Gottesverehrung, die durch den Nachweis der göttlichen Weisheit und Güte begründet wird. Es sind auch keine theologischen Spekulationen über Wesen und Wirken der Gottheit, sondern populäre Betrachtungen über die in der Natur und im Menschen sichtbare Zweckmäßigkeit, die auf einen intelligenten Urheber und auf eine allweise Vorsehung schließen läßt. Solche Betrachtungen müssen jedem nahe liegen, der über das Wesen der Frömmigkeit nachdenkt. Allerdings ist diese Teleologie, welche nicht den jedem Naturwesen innewohnenden Zweck aufsucht, sondern das Wohl des Menschen als einzigen Maßstab und höchste Bestimmung des Weltgeschehens hinstellt, von kindlicher Naivität. Aber vergessen wir nicht, daß gerade Sokrates den Menschen in den Mittelpunkt seines Denkens gestellt und die Natur nur als den Schauplatz seiner Tätigkeit betrachtet hat. Mußte da nicht auch seine Teleologie einen anthropozentrischen Charakter annehmen? Wer gewohnt ist, sich ausschließlich mit den Lebensbedingungen des Menschen zu beschäftigen, wird leicht dazu neigen, in ihm den höchsten Zweck der Natureinrichtung zu sehen. Und die Gottesvorstellung, die sich mit dieser Teleologie verbindet, ist jedenfalls so groß und erhaben, daß sie des Sokrates durchaus würdig erscheint. Die Gottheit ist identisch mit der höchsten Vernunft, die das ganze All durchwaltet, deren Allmacht in der Gesetzmäßigkeit der Weltbewegung, deren Weisheit in der Harmonie des Weltenbaues und des menschlichen Organismus, deren Güte in der Fürsorge für die Menschheit sichtbar wird. Der teleologische Optimismus, der in dieser Gottesauffassung sich widerspiegelt, steht mit der sokratischen Denkweise in bestem Einklang. Ist der helle, freudige Glaube an den Sieg des Guten der Grundzug seiner Ethik gewesen, so beruht seine Religion auf der unbedingten Zuversicht zu der Weisheit und Güte Gottes. Und der Gedanke an eine allgemeine Weltvernunft mußte ihm auch durch seine Begriffslehre nahe gebracht werden[2]). Denn wenn es wirklich eine allgemeine, sich in den unverrückbaren Begriffen offenbarende Wahrheit gibt, so muß in dem Welt-

1) Plat. Apol. 26 D.
2) W. Windelband, Präludien S. 93.

ganzen ein Träger der Wahrheit, eine Weltvernunft vorhanden sein, deren Denken in den Begriffen, deren Handeln in der Weltregierung sich auswirkt. Die Überzeugung von der Wahrheitserkenntnis treibt unwillkürlich den Glauben an eine weltdurchwaltende Vernunft hervor, an eine allgegenwärtige, allwissende, allmächtige Gottheit.

103. Hingegen hat sich Sokrates von aller Glaubensschwärmerei ferngehalten, und es ist nicht gestattet, das Daimonion als einen Beweis seines Glaubens an einen fürsorglichen Gott anzuführen [1]). Denn bei Platon findet sich keine Stelle, wo Sokrates die Ansicht ausdrückt, daß er in dem Daimonion ein Geschenk besonderer göttlicher Gnade und Fürsorge sehe. Er nennt es wohl ein göttliches Zeichen [2]), eine göttliche Stimme [3]), aber im Sinne des Volkes, das alles Geheimnisvolle und Unbegreifliche auf göttliche Einwirkung zurückführt. Denn er betrachtet diese göttliche Gabe keineswegs als etwas Heiliges und Verehrungswürdiges, sondern spricht davon oft mit spielendem Scherze [4]). Er erklärt ja auch, daß die innere Stimme sich oft bei belanglosen Angelegenheiten, durchaus nicht nur bei wichtigen Entscheidungen gemeldet habe. Dies steht alles mit der Auffassung, daß das Daimonion ein Ausfluß göttlicher Vorsehung sei, im Widerspruch. Sokrates war nicht Psychologe genug, um es als ein fein ausgebildetes Ahnungsvermögen zu erkennen, aber er war ein zu schlichter Mann und nüchterner Denker, um darin eine ihm zuteil gewordene göttliche Inspiration zu sehen. Gewiß, er hat geglaubt, daß die göttliche Vorsehung sich ebenso in dem Denken und Handeln des einzelnen Menschen wie in dem Weltgeschehen betätige, er scheint auch angenommen zu haben, daß die Gottheit sich nicht nur in den Weissagungen, sondern auch in Traumbildern dem Menschen offenbare [5]), aber die Vorstellung, daß er sich für ein auserwähltes Werkzeug der Gottheit oder als Gegenstand besonderer göttlicher Gnade gehalten habe, verträgt sich weder mit seiner Sinnesart

1) So Goswin Uphues a. a. O. S. 61 (vgl. S. 124).

2) Apol. 40 A. 41 D. Phaidr. 242 B. Staat IV 496 C. Euthydem. 273 A.

3) Apol. 31 D. Xen. Apol. 12.

4) Vgl. Zeller, Gr. Phil. II a [4] 80 Anm. 2.

5) Plat. Kriton 44 A. Phaidon 60 E.

noch mit dem Inhalt seiner Lehre[1]). Das Bild des gottbegeisterten Propheten, das Platon mit so lebhaften Farben in der Apologie zeichnet, ist das schönste Denkmal, das jemals ein begeisterter Schüler seinem Lehrer gesetzt hat, aber es kann nicht als eine geschichtlich treue Darstellung des stets nüchternen Begriffsphilosophen gelten.

104. Sokrates' Gottesvorstellung hält sich von allen Extremen fern. Er ist weder ein Atheist noch ein Glaubensschwärmer gewesen. Die Religion ist ihm mehr Sache der Vernunfterkenntnis als gefühlsmäßiger Schwärmerei. Weil er die zweckmäßige Einrichtung der Welt und des menschlichen Organismus bewundert, glaubt er an eine Weltvernunft, die das Ganze der Natur durchwaltet; weil ihm das Sittliche als eine Wirkung der Vernunft gilt, so betrachtet er die Gottheit als die höchste sittliche Macht und ist überzeugt, daß »das Wirken jedes redlichen Mannes unter der Fürsorge der Götter steht« [2]). Dieser religiöse Optimismus hat seinem Leben die sonnige Heiterkeit, den quellfrischen Humor verliehen, er hat auch seine Jenseitsvorstellungen in frohe Farben gekleidet und ihn sowohl für den orphischen Vergeltungsglauben wie für die pythagoreische Seelenwanderungslehre unempfänglich gemacht. Nach der durchaus glaubhaften Darstellung Platons [3]) schloß er sich in seinen Anschauungen vom Leben im Jenseits dem Volksglauben an, doch in einer sittlich vertieften Form. Er tadelt die Leute, welche den Tod als das größte Übel fürchten, während er vielleicht das größte Gut für den Menschen sei. Denn es seien nur zwei Fälle denkbar: entweder müßte der Tod ein ewiger Schlaf sein oder der Übergang zu einem neuen Leben. Im ersten Falle sei er höchst willkommen; denn was gebe es Schöneres als eine ewige, traumlose Nacht? Aber auch im andern Falle sei er freudig zu begrüßen. Denn das Leben im Hades sei offenbar eine Fortsetzung des diesseitigen Lebens, doch ohne die Leiden, die mit dem menschlichen Körper verknüpft sind. Was sei aber angenehmer, als eine lieb gewordene Tätigkeit ohne Angst und Sorge fortsetzen zu können? — Wir sehen, daß hier alles Düstere,

---

1) Vgl. Pöhlmann, Das Sokratesproblem (Aus Altertum und Gegenwart. N. F. 89 ff.).

2) Plat. Apol. 41 D.

3) Apol. 29 A.

Schreckhafte aus der Vorstellungswelt verbannt ist. Homer[4]) läßt die Seele des Helden Achilleus im Hades sprechen:

Lieber wünscht' ich fürwahr im Dienste des ärmlichen Bauern,
Der nur kümmerlich lebt, alltäglich den Acker zu pflügen,
Als über alle die Scharen verblichener Toten zu herrschen.

Sokrates sieht im jenseitigen Leben eine ununterbrochene Kette glücklicher Tage, eine Zeit ungetrübter Freude und Wonne. In dieser Vorstellung flammt das Morgenrot eines neuen Glaubens auf, welcher die Schrecken des Todes durch die Hoffnung auf eine ewig dauernde Seligkeit überwunden hat.

1) Od. λ 489.

Dritter Abschnitt.

Der Ausgang.

XVII. Die gerichtliche Anklage.

105. Bald nach Frühlingsanfang im Jahre 399 reichte der Tragödiendichter Meletos beim Archon Basileus, der für die Religions- und Kultussachen zuständig war, eine Klage ein, die nach Abschluß der Voruntersuchung folgendermaßen formuliert wurde: »Nachfolgende Klage hat Meletos, der Sohn des Meletos, aus dem Demos Pitthos, gegen Sokrates, den Sohn des Sophroniskos, aus dem Demos Alopeke, erhoben und beschworen: Sokrates ist schuldig, weil er die vom Staate anerkannten Götter nicht anerkennt, hingegen andere dämonische Wesen einführt; er ist auch schuldig, weil er die Jugend verdirbt. Strafantrag: Todesstrafe[1].«

Der Klage liegen also zwei Beschuldigungen zugrunde, erstens die Religionsneuerung, zweitens der Jugendverderb. Die Religionsneuerung aber wird sowohl negativ wie positiv gekennzeichnet, negativ durch die Nichtanerkennung der staatlich

---

1) Der Wortlaut (*τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα θάνατος*) ist überliefert von dem Sophisten aus Hadrianischer Zeit Favorinus (bei Diog. Laert. II 40), der angibt, daß er die Anklageformel noch im athenischen Staatsarchiv gesehen habe. Dort wurde aber nicht die ursprünglich vom Kläger eingereichte Beschuldigung aufbewahrt, sondern die in der Voruntersuchung (Anakrisis) festgestellte Anklage, welche auch die Unterlage für das gerichtliche Verfahren bildete (Meyer-Schoemann-Lipsius, Att. Prozeß 803). Mit Favorinus stimmt Xenophon (Mem. Anf.) überein, nur läßt er die Einleitungsformel fort und sagt *εἰσφέρων* für *εἰσηγούμενος*. Auch den Angaben in Platons Apologie (24 B) und Xenophons Apologie (10) liegt dieser Wortlaut zugrunde.

sanktionierten Götter, positiv durch die Einführung neuer Gottheiten. Zu ihrer Bezeichnung hat der Ankläger absichtlich den Ausdruck »dämonische Wesen« gebraucht, um von vornherein auf das sokratische Daimonion hinzuweisen. Er hat dabei freilich das, was Sokrates nur als eine Offenbarung, eine Stimme der Gottheit ansah, zur Gottheit selbst gemacht. Unter der Anerkennung der Staatsgötter hat der Ankläger offenbar die gottesdienstliche Verehrung, nicht den religiösen Glauben verstanden. Denn wenn schon die griechische Religion überhaupt keinen dogmatischen Charakter hatte, nicht die Beachtung bestimmter Glaubenssätze forderte, sondern das Schwergewicht auf den Kultus legte, so kam es insbesondere dem Staat lediglich auf die Ausübung der Kultushandlungen an. Er übte keinen Bekenntniszwang, gestattete vielmehr volle Glaubensfreiheit, aber er ahndete jede Vernachlässigung der religiösen Bräuche als eine Beleidigung der Staatsgötter[1]). Dieser Beleidigung sollte sich nach der Meinung des Anklägers Sokrates in solchem Grade schuldig gemacht haben, daß ein Einschreiten des Staates geboten schien[2]).

106. Wer ist denn nun der Ankläger gewesen und vor allem, aus welchen Motiven ging die Anklage hervor? In der Klageformel wird Meletos genannt. Dies war ein Tragödiendichter, der von Aristophanes und andern Komikern wegen seiner erbärmlichen Verse und seiner hageren Gestalt mehrfach verspottet worden ist[3]). Platon gießt, wie sich

1) Vgl. Adolf Menzel, Untersuchungen zum Sokrates-Prozesse (Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss. 1902).

2) Es ist bemerkenswert, daß Sokrates in der Verteidigung (Plat. Apol. 27 B) das Wort *νομίζειν* in einem andern Sinne aufgefaßt hat als der Ankläger. Dieser dachte an die äußere Verehrung der Staatsgötter, Sokrates setzte dafür den Glauben an dieselben. Mit gutem Grunde; denn Beweise für seine Verehrung der Götter vorzubringen, würde ihm wahrscheinlich nicht leicht geworden sein; dagegen konnte er seinen Glauben durch eine dialektische Beweisführung dartun. Dabei hat er auch die Bedeutung des Wortes *δαιμόνια* etwas geändert. Der Ankläger faßte es offenbar substantivisch auf und verstand darunter göttliche Wesen. Sokrates aber gebrauchte es als Adjektivum und stellte es in Parallele mit *ἀνθρώπεια*, *ἱππικά*, natürlich in der Absicht, die Ankläger durch einen dialektischen Kunstgriff abzuführen.

3) In den Fröschen (1302) wird Euripides deswegen verhöhnt, weil er sogar die Skolien des Meletos d. h. des stümperhaften Dichters ausgeplündert habe. Den Hohn auf seine Magerkeit bezeugt Aelian V. H. 10, 6.

denken läßt, die volle Schale seiner Verachtung und seines Hohnes über ihn aus. Er schildert ihn als einen jungen, wenig bekannten Mann aus dem Gaue Pitthos mit glattem Haar, schwachem Bart und einer Habichtsnase und spottet[1]) über seinen Anspruch, von der Erziehung der Jugend etwas zu verstehen. Wir dürfen aus diesen Angriffen so viel entnehmen, daß Meletos ein herzlich unbedeutender Mensch gewesen ist und schwerlich gewagt hat, auf eigene Hand gegen Sokrates vorzugehen[2]). In der Tat gibt es eine Überlieferung[3]), wonach er von dem reichen Anytos durch Zahlung einer Geldsumme zu dem Schritt veranlaßt worden ist. Ob dies wahr ist, wissen wir nicht; jedenfalls aber ist Anytos einer von den beiden Bürgern, welche als Rechtsbeistände oder Eideshelfer dem Meletos zur Seite traten[4]). Während nämlich Sokrates seine Sache allein vertrat[5]), hatte Meletos zwei Helfer, den Gerbereibesitzer Anytos und den Redner Lykon. Aber Lykon hat schwerlich mehr Einfluß als Meletos gehabt. Zwar muß er sich am Staatsleben beteiligt haben, denn die Komiker haben ihn als armen Schlucker verspottet und sogar den Vorwurf gegen ihn geschleudert, daß er Naupaktos den Spartanern verraten habe[6]). Aber wir hören nir-

1) Euthyphr. 2 B.

2) Jener Meletos, der auf Veranlassung des Pausanias zusammen mit Kephisophon als Abgesandter der Bürger aus der Stadt nach Sparta ging, um die Friedensvermittlung der Spartaner anzurufen (Xen. Hellen. II 4, 36), ist wahrscheinlich nicht mit dem Ankläger des Sokrates, sondern mit dem Ankläger des Andokides identisch. Eben dieser ist es auch gewesen, der den braven Leon von Salamis den Dreißig zugeführt hat (Plat. Apol. 32 C. Xen. Mem. IV 43. Andok. 1, 94).

3) Scholion zu Platons Apol. 18 A und 23 E.

4) Plat. Apol. 23 E. 36 A.

5) Xenophon spricht allerdings in seiner Apologie (22) von den *συναγορεύοντες φίλοι*; aber er beweist damit nur, daß er schlecht unterrichtet war. Wenn neuere Gelehrte (Menzel S. 48) unter diesen Freunden nicht Rechtsbeistände (*συνήγοροι*), sondern Zeugen verstanden wissen wollten, so spricht sowohl der Ausdruck als auch der Gedanke des ganzen Satzes gegen diese Auffassung.

6) Scholion zu Platons Apol. 23 E. Wenn der Nachricht nicht eine bare Verleumdung der Komiker zugrunde liegt, so hat er sich vielleicht 401 gegen eine Unterstützung der Stadt Naupaktos im Kampfe mit den Spartanern ausgesprochen und dadurch sich den Vorwurf des Verrates zugezogen. Daß er Stratege in Naupaktos gewesen sei (Schanz, Plat. Apol. 21), ist bei der damaligen Stellung Athens zu Sparta ausgeschlossen.

gends, daß er sich eine angesehene Stellung im Staate erworben habe. Auch scheint seine Feindschaft gegen Sokrates nicht sehr arg gewesen zu sein. Wenigstens legt ihm Xenophon in dem »Symposion«, das an einen Sieg seines Sohnes Autolykos anknüpft, am Schluß der Unterhaltung die Worte in den Mund: »Bei der Hera, Sokrates, du scheinst mir ein ausgezeichneter Mensch zu sein [1].« Das klingt wie eine Ehrenerklärung und Zurücknahme der früher erhobenen Beschuldigungen. Wir werden also nicht fehlgehen in der Annahme, daß der hochangesehene Anytos die Seele des Angriffs gegen Sokrates gewesen ist, daß aber der kluge Politiker nicht selbst in die Schranken trat, sondern den Dichter Meletos vorschickte, und außerdem in Lykon für die öffentliche Verhandlung den geschulten Redner hinzuzog [2]). Denn eine öffentliche Anklage war in Athen ein gefährliches Unternehmen. Wenn der Kläger bei der Abstimmung der Richter nicht einmal den fünften Teil der Stimmen erhielt, so verfiel er in eine Geldstrafe, die sich auf tausend Drachmen belief, und war in der Gefahr, sein Klagerecht zu verlieren [3]). Darum versteckten sich große Politiker gern hinter Strohmännern, auf die sich das Gewitter ohne bedeutenden Schaden entladen konnte.

107. Anytos gehörte aber in dem damaligen Athen zu den einflußreichsten Männern und hat zum guten Teil der Periode der Restauration das Gepräge seines Geistes aufgedrückt. Sein Vater Anthemion hatte durch klugen Betrieb einer Gerberei ein großes Vermögen erworben. Der Sohn und Erbe benutzte die wirtschaftliche Unabhängigkeit, um seine Kraft in den Dienst des Staates zu stellen. Im Beginn seiner politischen Laufbahn hatte er allerdings mit schwerem Mißgeschick zu kämpfen und entging nur mit knapper Not einer Verurteilung. Er erhielt als Stratege im Jahre 409/8 den Auftrag, mit 30 Trieren den in Pylos belagerten Athenern zu Hilfe zu kommen, konnte jedoch wegen widriger Winde nicht das Vorgebirge Malea passieren und mußte unverrichteter Sache nach Hause zurückkehren. Da infolgedessen Pylos den

1) Xen. Conv. 9, 1.

2) Daß von den drei Anklägern die drei durch die sokratische Menschenprüfung verletzten Berufsstände, nämlich der der Dichter, der Gewerbetreibenden und der Politiker, vertreten werden, ist natürlich eine Fiktion Platons (Plat. Apol. 23 C).

3) Plat. Apol. 36 A B.

Spartanern in die Hände fiel, so wurde er wegen Pflichtversäumnis angeklagt. Aber das Geschworenengericht sprach ihn frei. Im Volke, das reichen Leuten gegenüber immer Verdacht hegt, verbreitete sich das Gerede, daß Anytos den Gerichtshof bestochen habe[1]), und noch in späterer Zeit erzählte man, daß dies der erste Fall einer Bestechung des Gerichtshofes gewesen sei[2]). Der Charakter des Mannes und seine tatsächliche Schuldlosigkeit lassen darüber keinen Zweifel, daß das Gerücht auf böswillige Verleumdung zurückgeht[3]). Trotzdem ist Anytos danach auf einige Jahre von der politischen Bühne verschwunden und erst wieder aufgetaucht, als die Dreißig auf Veranlassung des Kritias trotz Theramenes' Widerspruch ihn zugleich mit Thrasybulos verbannten[4]). Die beiden Männer sammelten in dem attischen Bergdorf Phyle während des Winters 404/3 eine entschlossene Schar vertriebener Bürger, zogen nach dem Peiraieus und siegten in einem hitzigen Straßenkampfe, der als erste Opfer die ärgsten Wüteriche, Kritias und Charmides, forderte. Damit war der Sturz der Schreckensherrschaft besiegelt, aber es bedurfte noch vieler Mühen, ehe der innere Friede wiederhergestellt war. Hierbei bewiesen die Führer der Freiheitskämpfer eine wunderbare Mäßigung und Besonnenheit. Wenn es endlich gelungen ist, Athen den Krallen der Revolution zu entreißen und den Staat wieder in die Bahnen gesetzlicher Ordnung zu lenken, so gebührt der erste Preis allerdings dem edlen Spartanerkönig Pausanias, der zwischen den kämpfenden Parteien den Friedensschluß vermittelte, aber der zweite den ebenso maßvollen wie kühnen Demokraten, welche dem Vaterlande zuliebe ihren Rachedurst standhaft unterdrückten. Und daß gerade Anytos im Sinne der Mäßigung wirkte, dürfen wir aus einer Mitteilung schließen, wonach er einmal seine Leute, die während des Bürgerkrieges einen Racheakt verüben wollten, mit der Bemerkung zurückhielt, eine solche Tat sei in der Zeit der Gefahr nicht angebracht, sondern müsse so lange verschoben werden, bis das Ziel erreicht sei[5]).

108. Das Ziel war erreicht, als beide Parteien sich wieder

1) Diod. 13, 64.
2) Aristoteles, Staat der Ath. 27, 10.
3) v. Wilamowitz, Arist. und Athen I 128.
4) Xen. Hellen. II 3, 42.
5) Lysias 13, 78.

zu einem Staat vereinigten und die Amnestie beschworen, des Inhalts, daß alles Geschehene für ewige Zeiten vergeben und vergessen sein solle. Nun ging man sofort an den Wiederaufbau des arg zerrütteten Staatswesens, an die Restauration. Es war das Archontat des Eukleides (403/2). Wiederum erweckt die weise Mäßigung und unbedingte Gesetzlichkeit der führenden Männer unsere höchste Bewunderung. Es wurde eine systematische Revision aller Rechtsordnungen vorgegenommen und eine demokratische Verfassung eingeführt, die die Tagegelder für den Besuch der Volksversammlung und den Richtersold aufhob und ein gewisses Aufsichtsrecht des Areopags wieder einführte, also über die Reformen des Perikles und Ephialtes hinaus zurückgeschraubt wurde. Aber zugleich wurde die beschworene Amnestie aufs strengste beobachtet. Die Mitglieder des Rates übernahmen die eidliche Verpflichtung, keine Klage anzunehmen noch eine Verhaftung zu verfügen wegen eines Vergehens, das vor dem Archontat des Eukleides läge, und die Geschworenen mußten in einer ihrem Eide angehängten Klausel erklären: »Ich will mich nicht an vergangenes Unrecht erinnern, auch nicht mich dazu überreden lassen, vielmehr will ich meine Stimme den bestehenden Gesesetzen gemäß abgeben [1].« Noch mehr: es war jedem Angeklagten gesetzlich erlaubt, das Rechtsmittel der Einrede anzuwenden, daß die Klage unzulässig sei, weil die ihr zugrunde liegende Handlung in die Zeit vor Eukleides zurückreiche, und der Gerichtshof hatte zuerst über die Berechtigung dieser Einrede eine Entscheidung zu treffen [2]). Als trotzdem einmal der Versuch gemacht wurde, die Amnestie zu verletzen, ließ der Stratege Archinos den Verwegenen kurzerhand ergreifen und vom Rat zum Tode verurteilen [3]).

An allen diesen gesetzlichen Maßnahmen, welche zur Sicherung des inneren Friedens und zur Neuordnung des Staates dienten, hat sich Anytos eifrig beteiligt. Er bekleidete in den Jahren 403 bis 397 zusammen mit Thrasybulos und Archinos das Amt eines Strategen [4]) und hat der Restauration

1) Andok. 1, 91.
2) Isokr. 18, 2. Blaß, Att. Bered. II 214.
3) Arist., Staat der Ath. 40, 2.
4) Beloch, Att. Politik seit Perikles S. 295.

den Charakter seiner politischen Richtung gegeben. Denn er gehörte schon immer dem gemäßigten Flügel der demokratischen Partei an, welcher in Theramenes seinen Führer sah und bereits im Jahre 404 nach dem Fall Athens versuchte, die Verfassung der Väter d. h. die Staatsordnung unter Kleisthenes und Kimon einzuführen[1]). Daß er ein eifriger Verfechter der Amnestie gewesen ist, dafür spricht sowohl sein Eintreten für Andokides in dem Mysterienprozeß wie auch das persönliche Opfer, welches er der guten Sache brachte. Obgleich er wußte, in wessen Händen sein unter der Herrschaft der Dreißig eingezogenes Vermögen war, machte er doch nicht den Versuch, es den Räubern auf gerichtlichem Wege wieder zu entreißen[2]).

109. Wir lernen also in Anytos einen achtungswerten Charakter und warmen Patrioten kennen, der selbst mit Preisgabe seiner persönlichen Interessen den inneren Frieden des Volkes zu wahren und zu festigen suchte; wir lernen in ihm einen Politiker gemäßigter Richtung kennen, der die Auswüchse der radikalen Demokratie zu beschneiden und die Staatsordnung der vorperikleischen Zeit wieder aufzurichten sich bemühte. Daß dieser Mann bei der Aufnahme des Kampfes gegen Sokrates sich von parteipolitischen Erwägungen habe leiten lassen, ist ganz undenkbar. Es ist später viel gefabelt worden von des Sokrates oligarchischer Gesinnung und seiner abfälligen Beurteilung der demokratischen Staatsordnung. Der Gedanke, ihn deswegen zur Rechenschaft zu ziehen, mußte Anytos schon deswegen fernliegen, weil er selbst kein Freund der von Sokrates getadelten Verfassung war und weil der Schritt einen Bruch mit der beschworenen Amnestie bedeutet hätte.

Mit größerem Rechte kann man auf den persönlichen Streit zwischen Anytos und Sokrates hinweisen. Die beiden Männer kannten sich nämlich schon seit langer Zeit infolge ihrer Beziehungen zu Alkibiades, der des einen Schüler, des andern Freund gewesen ist[3]). Wenn also Platon im »Menon« Anytos und Sokrates im Wechselgespräch darstellt, so bewegt er sich ganz in den Grenzen der Möglichkeit. Der reiche,

1) Aristot. a. a. O. 34.
2) Isokr. 18, 23.
3) Plut. Alk. 4. Athen. XII 534.

auf rein praktische Lebensziele gerichtete Gerbereibesitzer und der idealistische Erzieher der Menschheit waren zwar zu verschiedene Naturen, als daß sie je in näheres Verhältnis hätten treten können. Aber zu einem Konflikt kam es erst, als Anytos den Verdacht schöpfte, daß Sokrates ihm den eignen Sohn entfremde. Der gut beanlagte Jüngling fühlte sich in der Tat zu Sokrates hingezogen und zeigte eine starke Neigung zu wissenschaftlicher Tätigkeit. Aber der Vater hatte ihn zu einem gewerblichen Berufe bestimmt und hegte den Wunsch, daß er die Gerberei übernehmen solle. Sokrates trat mit Wärme für seinen Zögling ein und suchte Anytos zu überreden, dem Streben seines Sohnes nach höherer Geistesbildung nachzugeben und ihn nicht in einen seiner Neigung widersprechenden Beruf zu drängen; ja er machte darauf aufmerksam, daß der junge Mensch ohne sachkundige Erziehung leicht straucheln und auf Abwege geraten könne. Allein der selbstbewußte Mann blieb unbeugsam nnd lohnte dem wohlgesinnten Erzieher nur mit Undank und Groll. Später soll er freilich die Wahrheit der sokratischen Vorhersage an dem der Trunksucht verfallenen Sohne zu seinem Schmerz erkannt haben[1]).

Es ist möglich, daß diese persönliche Erfahrung dem Anytos die angebliche Gefährlichkeit der sokratischen Erziehung unmittelbar vor Augen geführt und dadurch den letzten Anstoß zur Verfolgung des Jugendverderbers gegeben hat. Aber die eigentlichen Beweggründe lagen tiefer: einmal in der Lebensauffassung des Anytos und seiner Gesinnungsgenossen und dann in der damaligen Lage des athenischen Volkes.

110. Von Anytos entwirft Platon im Dialog »Menon«[2]) ein scharf umrissenes, aber freilich durch einseitige Hervorhebung der unschönen Züge verzerrtes Bild. Man fühlt deutlich, daß der Groll gegen den Mörder des geliebten Meisters ihm bei der Zeichnung die Hand geführt hat. Er schildert nur den beschränkten Kopf, der eine Lehre verurteilt, ohne ihren Inhalt zu kennen, den gehässigen Feind der Sophisten und aller Aufklärer, den durch ererbten Reichtum wie durch die Wahl zu hohen Staatsämtern aufgeblasenen

1) Xen. Apol. 31. Plat. Menon 90 A.
2) 90 A ff.

Menschen. Dagegen kommen die guten Eigenschaften des Mannes, seine Tatkraft, Sittenstrenge, Vaterlandsliebe, Frömmigkeit, Opferwilligkeit überhaupt nicht zum Ausdruck. Anytos gehört offenbar in die Kreise der Menschen, die hohe moralische Qualitäten mit einem engen geistigen Horizont vereinigen. Er hatte nur für die greifbaren Wirklichkeiten des Lebens Verständnis, die Welt der Ideen war ihm verschlossen. Deshalb leistete er auf allen Gebieten praktischer Betätigung, im Handel, in der Industrie, auch in der Staatsverwaltung etwas Bedeutendes, dagegen stand er der Wissenschaft verständnislos gegenüber. Sie erscheint ihm unwirtschaftlich, weil sie der produktiven Tätigkeit, der Erzeugung materieller Güter, wertvolle Kräfte entzieht. Wenn sie aber gar die Form der Aufklärung annimmt und sich mit den Fragen des menschlichen Lebens, mit den Staatseinrichtungen, Sittengeboten, Religionssatzungen, beschäftigt, so dünkt sie ihm verdammenswert; denn sie droht, die Grundlagen aller Lebensordnung, den Gottesglauben und das Autoritätsgefühl, zu erschüttern. Dies sind die heiligsten Güter des Volkes, und jeder, der sie antastet, arbeitet an dem Untergang des eigenen Vaterlandes, zumal wenn er das Gift der Aufklärung der Jugend in die Ohren träufelt. Denn auf dem unberührten Boden des jugendlichen Geistes pflegen die Früchte falscher Erziehung am schnellsten zu reifen. Diese Früchte sind Selbstüberhebung, Ungehorsam gegen die Eltern, Kritik der altväterlichen Religion, Mangel an Staatsgesinnung. Wer die Jugend in richtige Bahnen lenken will, muß sie nach dem Vorbild der Väter zur Gottesfurcht, Sittenreinheit, Vaterlandsliebe erziehen und zu einer praktischen Tätigkeit anleiten [1]). Bei solcher Lebensauffassung mußte Anytos natürlich den Unterricht der Sophisten mit tödlichem Hasse betrachten, und da er weder die Fähigkeit noch die Lust hatte, das Wesen der sokratischen Aufklärung kennen zu lernen, so warf er Sokrates mit den Sophisten zusammen und verargte ihm seine Aufklärungsarbeit um so mehr, weil er als athenischer Bürger höhere Pflichten gegen sein Volk hatte als die meist vaterlandslosen Sophisten.

111. Wir bemerken also bei Anytos dieselbe reaktionäre Gesinnung, die schon den Dichter Aristophanes zu dem

1) Menon 92 E f.

Angriff gegen Sokrates veranlaßte und die während der ganzen Zeit in vielen Köpfen lebendig geblieben nach der Wiederherstellung der Staatsordnung, als sich die unheilvollen Folgen des Sturzes immer mehr geltend machten, von neuem aufgeflammt ist. Welcher Wandel hatte sich doch in der äußeren Machtstellung Athens vollzogen! Aus der griechischen Großmacht war ein ohnmächtiger Kleinstaat geworden, der von Sparta in demütigender Abhängigkeit gehalten wurde. Und nirgends winkte die Hoffnung, dies Joch abschütteln zu können. Die Kolonien und tributpflichtigen Bundesstaaten waren verloren, die Flotte vernichtet, der Handel unterbunden, die Industrie der Absatzgebiete beraubt. Athen verhielt sich deswegen mit gutem Grund durchaus botmäßig gegen Sparta. Während die Thebaner und Korinther schon 403 den Spartanern die Heeresfolge verweigerten, stellten die Athener noch zu Anfang des Jahres 400 für den Zug gegen Tissaphernes ein Reiterkorps. Dadurch erreichten sie wenigstens die Erhaltung des Friedens und die Möglichkeit, den Staat neu aufzubauen und die wirtschaftliche und moralische Hebung des Volkes in Angriff zu nehmen. Früher hatte dies zum großen Teil von den Tributen der Bündner gelebt, die in Form von Tagegeldern in seine Tasche flossen. Jetzt blieben die Tribute aus, und die Staatskassen waren leer. Der Staat hörte auf, die melkende Kuh des Volkes zu sein. Dieses kam dadurch in eine schlimme wirtschaftliche Lage und mußte sich wieder daran gewöhnen, mit seiner Hände Arbeit den täglichen Lebensunterhalt zu verdienen. Für die Ausübung der Bürgerpflichten fehlte es ihm infolge dessen an Zeit und an Lust, und die Volksversammlungen verödeten dermaßen, daß die Staatsmaschine nur noch mit Mühe in Gang gehalten werden konnte. Das politische Interesse war verschwunden, an die Stelle der alten Opferwilligkeit war die Bestechlichkeit getreten, die jedes Ehrgefühl überwucherte. Die zahlreichen Bestechungsprozesse dieser Zeit beweisen, daß das Stimmrecht zu einer käuflichen Ware geworden war. Aber auch in den höheren Ständen war die politische Moral bedenklich gesunken. Mußte der Politiker für seine Wahl große Opfer bringen, so versuchte er, durch Unterschlagung von Staatsgeldern sich schadlos zu halten. Der Staat ging soweit, die ungetreuen Demagogen und Beamten mit dem Tode zu be-

strafen; und doch gelang es nicht, dem Unwesen zu steuern[1]). Diese Korruption, die hoch und niedrig ergriffen hatte, war ein deutlicher Beweis der sittlichen Verwilderung und des religiösen Unglaubens. Die Lehren eines Kallikles, der den Vorteil des Starken als die wahre Gerechtigkeit und die Befriedigung der Begierden als die wahre Sittlichkeit ansah[2]), die Deutungen eines Kritias, der die Götter als die Erfindung eines klugen Mannes hinstellte, welcher durch die Furcht vor ihrer Allwissenheit das geheime Unrecht unterdrücken wollte[3]), endlich die furchtbaren Erschütterungen, die Athen während des langen Krieges und der Schreckensherrschaft der Dreißig durchgemacht hatte, alles dies hatte in vielen Köpfen die Begriffe von Recht und Unrecht verwirrt und das sittliche Empfinden vernichtet.

112. Die Patrioten, welche an der Neuordnung des Staates und der Wiederbelebung der Volkskraft arbeiteten, waren sich darüber klar, daß nur eine gründliche Kur die politischen, wirtschaftlichen, sittlichen Leiden heilen konnte. Sie lenkten ihre Blicke auf die große Vorzeit und meinten, das Vaterland zur alten Macht und Herrlichkeit von neuem emporführen zu können, wenn es gelänge, dem Volke die innere Tüchtigkeit wiederzugeben. Ihr Streben richtete sich hauptsächlich auf vier Ziele[4]). Es galt, erstens den religiösen Sinn im Volke zu erneuern, zweitens die geschwundene Autorität im Staats- und Familienleben zu befestigen, drittens durch Gewöhnung des Volkes an pflichttreue Arbeit den wirtschaftlichen Aufschwung zu fördern, viertens durch Belebung des Bürgersinns alle Volksschichten zur Teilnahme am politischen Leben heranzuziehen. Es war unverkennbar, daß allen diesen Bestrebungen die sophistische Aufklärung entgegenarbeitete. Man meinte mit Recht, der von den Sophisten gepredigte Subjektivismus, der die rücksichtslose Verfolgung eigener Interessen auf Kosten der Gesamtheit für erlaubt, ja für geboten hielt, habe nicht nur die politische Erniedrigung Athens herbeigeführt, sondern stehe auch der inneren Umwandlung des Volkes hindernd im Wege. Die alte Zucht und Sitte werde nicht eher in die Herzen des Volkes Eingang finden,

1) Ed. Meyer, Gesch. des Alt. V 225.
2) Plat. Gorg. 482 C ff.
3) Diels, Vors. II[3] 320.
4) Vgl. Menzel a. a. O. S. 41.

als bis dem sophistischen Treiben ein Riegel vorgeschoben sei. Auf Grund dieser Überzeugung entwickelte sich jener glühende Haß gegen die Sophisten, der in dem Anytos Platons anflodert. Aber auch Sokrates wurde in diesen Strudel mit hineingezogen. Entweder stellte man ihn in eine Reihe mit den Sophisten, weil es an der Fähigkeit fehlte, seine Aufklärung von der sophistischen zu unterscheiden, oder man kannte wirklich seine Denkweise, bemerkte dann aber auch ihren scharfen Gegensatz zu allen reaktionären Tendenzen. Man sagte, sein Zweifel an der Wahrheit der Göttermythen hindere die Rückkehr zum kindlichen Götterglauben, während zugleich die Berufung auf das Daimonion die öffentliche Mantik in Mißkredit bringe. Seine Haarspaltereien über Recht und Unrecht, Gut und Böse verwirrten nur das sittliche Empfinden des Volkes, und die Forderung des selbstbewußten, auf eigener Einsicht beruhenden Handelns wirke geradezu auf eine Unterwühlung aller Autorität, insbesondere der elterlichen Autorität hin und sei geeignet, die Grundlagen des Staats- und Familienlebens zu zerstören. Endlich lenke die einseitige Pflege der Wissenschaft die Jugend von dem werktätigen Leben ab und erziehe sie zum Müssiggang. Nicht einmal die staatsbürgerliche Tätigkeit sei ihr willkommen. Die Abneigung des Sokrates gegen die Teilnahme an der Staatsverwaltung vererbe sich vom Lehrer auf die Schüler und trage viel dazu bei, daß die Volksversammlungen und Gerichtshöfe verödeten.

113. In diesem Sinne haben die Reaktionären das Wirken des Sokrates aufgefaßt. Daß sie aber nicht sogleich beim Beginn der Restauration den Kampf gegen ihn eröffneten, sondern noch beinahe vier Jahre verstreichen ließen, hatte verschiedene Ursachen. Erstlich wurden die leitenden Männer in den Jahren 403 bis 399 durch die schwere Aufgabe der Neuordnung des Staates so in Atem gehalten, daß sie für die Beschäftigung mit der Volkserziehung keine Muße hatten. Dann trat die Korruption in den niederen und höheren Schichten des Volkes erst allmählich, als der Staatswagen wieder einigermaßen im Geleise war, erschreckend ans Licht und forderte eindringlich eine sittliche Besserung. Weiter hat sich gerade in diesen Jahren die gewaltige Wirkung der sokratischen Lehrtätigkeit bemerkbar gemacht. Als nach den furchtbaren Erschütterungen in Athen der äußere

und innere Friede seinen Einzug gehalten hatte, da strömten die jungen Leute von allen Seiten herbei, um den Weisen von Athen zu hören. Sie kamen aus Megara, Böotien, Elis, Thessalien und andern Ländern Griechenlands, ja bis nach Kyrene drang der Ruf seiner Weisheit und lockte den vornehmen Aristippos nach Athen. Aber meistenteils waren es doch Athener, die an seinen Lippen hingen und seine Forschungsmethode sich zu eigen machten[1]). Und während er selbst sich auf die mündliche Mitteilung seiner Gedanken beschränkte, begannen schon einige seiner Schüler, durch schriftliche Aufzeichnung die Lehren in die breite Masse des Volkes zu tragen[2]). Und daß einer von ihnen, der Athener Xenophon, sich dem persischen Prinzen Kyros, der dem Lysander die Mittel zur Bezwingung Athens in die Hand geliefert hatte, anschloß und offen spartanische Sympathien zeigte, hat gewiß dem Verdachte, daß Sokrates seinen Schülern eine Vorliebe für spartanisches Wesen in die Herzen pflanze, neue Nahrung gegeben und die Erinnerung an den Spott des Aristophanes aufgefrischt, der von den athenischen Lakonisten sagte, daß sie »sokratelten«[3]). So hat gerade während der Restaurationszeit Sokrates den Reaktionären manchen Anstoß gegeben. Und als er nun gar einem der einflußreichsten und selbstbewußtesten die Liebe des Sohnes zu rauben wagte, da war das Maß seiner Sünden voll, und es geschah das Ungeheuerliche, daß ein braver Patriot aus Sorge um das Wohl seines Volkes den Mann vernichtete, der allein das Heilmittel kannte, das der Not des Volkes abzuhelfen geeignet war. So ist das Gute und das Böse in der Tat des Anytos unlösbar miteinander verflochten, und während wir seine Tat verdammen, müssen wir zugleich seine Absicht loben.

XVIII. Die Gerichtsverhandlung.

114. Sokrates' Aussichten waren bei der Einleitung des Prozesses nicht ungünstig. Seine verdienstvolle Vergangenheit, seine persönliche Ehrenhaftigkeit, seine offenkundige

1) Plat. Apol. 23 C.

2) Außer Platon (vgl. S. 3) sind wahrscheinlich auch Antisthenes und Aristippos schon vor Sokrates' Tod literarisch tätig gewesen (Zeller II a[4] 282. 338).

3) Vögel 1282.

Uneigennützigkeit, endlich die große Schülerzahl und der gewiß noch größere Anhang im Volke, das waren alles Momente, die einen Freispruch erwarten ließen. Und seine Freunde scheinen auch in zuversichtlicher Stimmung der Gerichtsverhandlung entgegengesehen zu haben [1]). Er selbst blickte tiefer und erkannte die ihm drohende Gefahr [2]). Doch verschmähte er es, eine kunstvolle Verteidigungsrede auszuarbeiten [3]) und soll auf die Mahnungen seiner Freunde die schönen Worte erwidert haben, er habe sein ganzes Leben hindurch sich auf die Verteidigung vorbereitet; denn es gebe doch wohl kein besseres Verteidigungsmittel als ein schuldloser Lebenswandel [4]). Dies Verhalten entsprach ganz seiner Eigenart, und es ist wohl denkbar, daß er gesagt hat, sein Daimonion habe ihn von der Abfassung einer Rede zurückgehalten [5]). Gewohnt, in jeder Lebenslage, die ungeschminkte Wahrheit zu sagen, widerstrebte es ihm, die Formen künstlicher Beredsamkeit an einer Stelle anzuwenden, wo er vor fünfhundert Richtern, vor seiner ganzen Schülerzahl und noch vielen andern Zuhörern von seinem Wollen und Wirken Rechenschaft ablegen sollte.

115. Die Klagen wegen Religionsverletzung hatte nämlich der Archon nach Abschluß der Voruntersuchung und nach endgültiger Formulierung der Anklage vor das Heliasten- oder Geschworenengericht zu bringen. Dies wurde von 6000 alljährlich neu zu wählenden, mindestens 30 Jahre alten Bürgern gebildet, die in zehn Abteilungen zu je 500 Richtern mit 1000 Ersatzmännern geteilt wurden. Jede dieser Abteilungen bildete einen Gerichtshof, dem am Morgen des Sitzungstages durch das Los das Gerichtslokal zugewiesen

---

1) Das dürfen wir aus der leichten Behandlung der Anklage in dem platonischen Dialog »Euthyphron« schließen, der wahrscheinlich in der Zeit zwischen der Einreichung der Klage und der Verhandlung geschrieben worden ist (Zeller II a[4] 193 Anm. 1).

2) Plat. Apol. 19 A 24 A 28 A.

3) Daß er eine ihm von Lysias angebotene Rede zurückgewiesen habe (Cic. De orat. I 54, 231 Diog. L. II 40), ist eine Erfindung, die sich an die Tatsache knüpfte, daß Lysias als Antwort auf die Anklagerede des Polykrates, also etwa 393, eine dem Sokrates in den Mund gelegte Verteidigungsrede verfaßt hat (Blaß, Att. Ber. I 351).

4) Xen. Apol. 3. Mem. IV 8, 4.

5) Xen. Apol. 4.

wurde, in dem er diesen Tag Recht zu sprechen hatte. Und da jedes Gerichtslokal zur Verhandlung ganz bestimmter Rechtsfälle diente, so erfuhren die Geschworenen erst am Sitzungstage die Rechtssache, die ihrer Entscheidung harrte. Damit ward jedem Bestechungsversuche nach Möglichkeit vorgebeugt. Die Verhandlung war öffentlich, und außerhalb der Schranken standen nicht nur die Zeugen, sondern noch viele andere Bürger, die durch das Interesse an dem Rechtsfall oder an einer der beiden Parteien herbeigelockt waren. An dem Tage, der für die Verhandlung der Streitsache des Meletos gegen Sokrates anberaumt war, hatten sich jedenfalls besonders viel Bürger und Fremde in dem Gerichtslokal für Kultus- und Religionssachen versammelt. Als die Mitglieder des Gerichtshofes, der für diese Sache heute ausgelost waren, das Abzeichen ihrer Würde, den Stab mit eichelförmigem Knauf, empfangen und in dem Sitzungsraume sich niedergelassen hatten, erblickten sie auf erhöhtem Podium den Archon Basileus, der den Vorsitz führte, mit Herolden und Gerichtsschreibern, ferner Meletos mit den beiden Rechtsbeiständen Anytos und Lykon auf der einen Seite, auf der andern Sokrates, der merkwürdigerweise allein war ohne Rechtsbeistand und ohne Frau und Kinder als Fürbitter. Außerhalb der Schranken aber sahen sie seine Anhänger in großer Anzahl versammelt. Da war der alte Kriton und sein Sohn Kritobulos, ferner Aischines mit seinem Vater Lysanias, Platon und Adeimantos, sein Bruder, der leidenschaftliche Apollodoros und sein Bruder Aiantodoros[1]), Hermogenes, der arme Bruder des reichen Kallias[2]), wohl auch Antisthenes und Aristippos, weiter Simmias und Kebes aus Theben, Eukleides aus Megara, Phaidon aus Elis und sehr viele andere.

Die Verhandlung wurde durch ein Rauchopfer und ein Gebet eröffnet, dann las ein Gerichtsschreiber die Klage und die Entgegnung vor und der Archon erteilte den Parteien das Wort. Zuerst trat Meletos vor und begründete die Anschuldigung, indem er seine Beweisführung durch Zeugen erhärten ließ[3]). Nach ihm ergriffen Lykon und Anytos das

1) Plat. Apol. 33 E 38 B.

2) Xen. Apol. 1.

3) Daß Zeugenaussagen zu ungunsten des Sokrates gemacht

Wort und schilderten die Gefährlichkeit des Jugendverderbers, Lykon mit allen Kunstmitteln der Rhetorik, Anytos mit der Würde und Überzeugungskraft des verdienten Staatsmannes.

116. Die Anklagereden sind nicht veröffentlicht worden. Was wir mit Sicherheit von ihrem Inhalt sagen können, beschränkt sich auf die Erklärung des Anytos, daß Sokrates nicht vor Gericht zu erscheinen brauchte, jetzt aber, nachdem er einmal erschienen sei, unbedingt verurteilt werden müsse, weil sonst die jungen Athener alle seinen Lehren lauschen und dem Verderben anheimfallen würden[1]), eine Erklärung, die deutlich durchblicken läßt, daß Anytos es lieber gesehen hätte, wenn Sokrates sich durch Flucht der Verhandlung entzogen hätte. Im übrigen beruht unsere Kenntnis der Reden auf Schlußfolgerungen. Die Grundlage hierfür bieten die beiden Apologien von Platon und Xenophon und die Anklagerede, welche erst sechs Jahre nach dem Prozeß[2]), als der literarische Markt schon mit Lobreden auf Sokrates überschwemmt wurde, der Sophist Polykrates, nicht aus Überzeugung, sondern aus Vorliebe für das Ungewöhnliche und Paradoxe[3]), verfaßt und dem Ankläger Anytos mit der Fiktion in den Mund gelegt hat, als ob er sie in dem Prozeß selbst gehalten habe. Die Rede ist allerdings verloren gegangen, kann aber in den Hauptpunkten rekonstruiert werden, einmal aus den beiden ersten Kapiteln von Xenophons Memorabilien, die, wie sich nachweisen läßt, zur Widerlegung der von Polykrates erhobenen Anklagen niedergeschrieben sind, und dann

---

worden sind, ist an sich wahrscheinlich und wird auch in den Worten vorausgesetzt, die Xenophon dem Sokrates nach der Verkündigung des Todesurteils in den Mund legt (Apol. 24): »Diejenigen, welche die Zeugen anstifteten, ihren Eid zu brechen und falsches Zeugnis gegen mich abzulegen, müssen ebenso wie die Männer selbst, die sich dazu haben überreden lassen, das Bewußtsein einer großen Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit haben.« Doch ist die Rede, welche mit diesen Worten eingeleitet wird, sicherlich nicht historisch, und insbesondere die Einleitung eine abgegriffene Münze aus dem Wortschatz der Logographen (vgl. S. 12).

1) Plat. Apol. 29 C.

2) Die Rede kann frühestens 393 verfaßt sein, weil darin die Wiederherstellung der langen Mauern durch Konon erwähnt wurde. Diese Erwähnung enthielt freilich einen Anachronismus, da ja die Rede in das Jahr 399 verlegt wurde.

3) Das ergibt sich aus Isokrates' Busiris 4 ff.

aus der erhaltenen »Apologie des Sokrates«, welche der im vierten Jahrhundert n. Chr. lebende Sophist Libanios unter dem Schein verfaßt hat, als ob im Prozeß ein Freund dem Sokrates zu Hilfe komme und die gegen ihn geschleuderten Vorwürfe in einer wohlgesetzten Rede zurückweise[1]). Aus diesen Zeugnissen ist zu entnehmen, daß Polykrates im Anschluß an die formulierte Anklage sowohl die Religionsneuerung des Sokrates als auch den Jugendverderb erörtert hat. Aber während er den ersten Klagepunkt nur kurz mit dem Hinweis auf das Daimonion und die Leugnung der Göttermythen begründete, hat er die zweite Anschuldigung sehr ausführlich behandelt und, wie es scheint, folgende vier Beweisgründe ins Feld geführt. Erstens hat Sokrates durch seine Kritik der Losämter zur Verachtung der Staatsgesetze angeleitet, wie die Zügellosigkeit seiner beiden Schüler Alkibiades und Kritias beweist[2]). Zweitens hat Sokrates bei der Jugend die Autorität der Eltern untergraben, indem er seinen Schülern die Meinung einflößte, daß er sie durch seinen Unterricht weiser als ihre Väter mache und daß nur die Wissenden einen Wert besäßen[3]). Drittens erzieht er die Jugend zur Untätigkeit, indem er sie vom Staatsleben zurückhält und von der Erwerbstätigkeit ablenkt[4]). Viertens reizt er durch falsche Erklärung von Dichterstellen seine Anhänger zu verbrecherischen Handlungen und zur Mißachtung des gemeinen Mannes an[5]).

117. Man erkennt leicht, daß in dieser fingierten Rede manche Beschuldigungen enthalten sind, die Anytos tatsächlich vorgebracht haben kann; andere aber sind unzweifelhaft

---

1) Die Apologie steht im 5. Band der Ausgabe des Libanios von R. Foerster (Teubner 1909). Daß Libanios sich ausschließlich gegen die Anklagen des Polykrates wendet, erhellt aus einer Vergleichung mit den Memorabilien Xenophons und den übrigen Nachrichten über den Inhalt der Schrift des Polykrates. Da nun schon Lysias (Blaß, Att. Ber. I 351) eine Streitschrift gegen Polykrates in der Form einer vor Gericht gehaltenen Rede geschrieben hat, so liegt der Gedanke nahe, daß Libanios den Lysias benutzt habe (vgl. Hirzel, Rh. Mus. 42 S. 245 ff.); doch läßt sich der überzeugende Nachweis nicht mehr führen (Schanz, Plat. Apol. S. 55).

2) Xen. Mem. I 2, 9 ff. Liban. 136 f.

3) Xen. Mem. I 2, 49.

4) Liban. 171.

5) Xen. Mem. I 2, 56. Liban. 93.

erdichtet. Was Polykrates über die Ungläubigkeit des Sokrates, über die Erschütterung der elterlichen Autorität, über die Ablenkung von der Erwerbstätigkeit, über die Erklärung von Dichterstellen vortrug, hat er aus guter Überlieferung, mündlicher oder schriftlicher[1]), geschöpft. Hingegen sind alle die Vorwürfe rein erdacht, welche einen parteipolitischen Charakter tragen, also die Kritik der Losämter und die Erziehung des Alkibiades und Kritias. Diese Anschuldigung würde einen für den Kreis des Anytos undenkbaren Bruch der Amnestie bedeutet haben. Und doch hat gerade dieser von Polykrates fingierte Anklagepunkt die Vorstellung der späteren Geschlechter am nachhaltigsten beeinflußt. Sie standen unter dem Eindruck, als ob Sokrates hauptsächlich wegen seiner oligarchischen Gesinnung verurteilt worden sei. So äußerte sich der Redner Aischines[2]) noch im Jahre 345: »Ihr habt den Sophisten Sokrates zum Tode verurteilt, weil er den Kritias erzogen hatte, einen von den Männern, welche die Demokratie gestürzt haben.« Schalten wir also diesen Punkt aus und nehmen wir die Anschuldigungen hinzu, die wir aus den Apologien Platons und Xenophons erschließen können, so läßt sich der Inhalt der Anklagereden etwa folgendermaßen bestimmen[3]). Zum Beweise der Religionsneuerung haben die Ankläger vor allem das Daimonion angeführt, aber dies nicht als eine innere Offenbarung oder als göttliche Stimme gelten lassen, sondern als ein von Sokrates verehrtes göttliches Wesen hingestellt. Auf diese Weise haben sie den Angeklagten der Einführung neuer Gottheiten und zugleich sträflicher Vernachlässigung der vom Staate anerkannten Mantik zu überführen gesucht. Denn da er im Besitze des Privatorakels sich befand, so waren für ihn die herkömmlichen Formen der Weissagung überflüssig. Auch hat man jedenfalls die von ihm geübte Kritik der Göttermythen geltend gemacht und hervorgehoben, daß er nicht von den einzelnen Göttern und Göttinnen, sondern von der Gottheit im allgemeinen zu sprechen pflege[4]). Zum Beweise des verderblichen

1) Unter der schriftlichen Überlieferung sind die Verteidigungsschriften zu verstehen, in denen die vorgebrachten Beschuldigungen widerlegt wurden.

2) Rede gegen Timarchos 173.

3) Vgl. Menzel a. a O. S. 41.

4) Xen. Apol. 24.

Jugendunterrichts wurden wahrscheinlich folgende Beschuldigungen vorgebracht: erstens die Verbreitung unreligiöser Anschauungen, zweitens die Erschütterung der elterlichen Autorität und die Auflösung der Familienbande, drittens die Erziehung zur Untätigkeit durch einseitige Pflege der Wissenschaft und Entwöhnung von praktischer Arbeit, viertens die Ablenkung vom Staatsleben, endlich fünftens die Ausstreuung unsittlicher und volksfeindlicher Lehren durch frivole Auslegung von Dichterstellen.

118. Wie trat Sokrates diesen Beschuldigungen entgegen? Wenn uns auch in der platonischen Apologie nur die von einem Dichtergenius umgeformte Verteidigungsrede erhalten ist, so läßt sich doch der Charakter und der Gesamtinhalt der wirklich gehaltenen Rede mit einiger Sicherheit erkennen. Die unbeugsame Haltung, die freimütige, mit feinem Humor gewürzte Sprache, die sarkastische Behandlung der Ankläger, alles dies sind offenbar echte Züge. Gewiß ist eine solche Sprache in einem attischen Gerichtshofe weder vorher noch nachher jemals erklungen. Hier sprach nicht der Angeklagte, hier sprach der Erzieher des athenischen Volks[1]), der die Gelegenheit benutzte, gegen Ende eines der sittlichen Wiedergeburt des Volkes gewidmeten Lebens vor vielen hundert Zuhörern sein pädagogisches Testament zu verkünden. Deswegen tat er auch die Zurückweisung der Anklagepunkte schnell ab, um bei der Darlegung seines Lebenswerkes länger verweilen zu können. Er stellte die gerichtliche Anklage als eine Folgeerscheinung der Verleumdungen hin, die schon seit Aristophanes gegen ihn im Umlauf wären und ihm nachsagten, daß er sich mit den Naturerscheinungen am Himmel und auf Erden beschäftige und der schwächeren Sache zum Siege verhelfe, sowie auch anderen eben diese Kenntnisse beibringe. Aber jeder, der ihn habe reden hören, könne bezeugen, daß er sich über solche Fragen niemals unterhalten habe. Auch sei er niemals als Lehrer aufgetreten. Diese üble Nachrede sei nur deswegen entstanden, weil sein Freund Chairephon auf eine Anfrage in Delphi die Antwort erhalten habe, daß niemand

1) Cic., De oratore I 54, 231: ita in iudicio capitis pro se ipse dixit, ut non supplex aut reus, sed magister aut dominus videretur esse iudicum.

weiser sei als Sokrates. Um nun festzustellen, was der Gott damit meine, sei er unter das Volk getreten und habe das Denken seiner Mitbürger geprüft. Dabei habe er gefunden, daß alle nichts Rechtes wußten, aber etwas zu wissen glaubten, während er selbst zwar auch nichts wisse, aber auch nichts zu wissen glaube. Durch dieses Bewußtsein der Unwissenheit sei er allerdings in gewissem Sinne allen überlegen und deswegen von dem Gott für den weisesten erklärt worden. Aber aus der Menschenprüfung seien ihm viele Anfeindungen erwachsen, zumal da die jungen Leute, die sich ihm anschlossen, seinem Beispiele folgten und ebenfalls die Menschen auf die Probe stellten. Diese Feindschaft sei die Quelle jener grundlosen Verleumdungen und auch der gerichtlichen Anklage.

Nunmehr wendet sich der Redner der Anklage selbst zu, stellt aber die beiden Anklagepunkte um und weist zuerst die Beschuldigung des Jugendverderbs zurück, indem er den Ankläger der pädagogischen Unwissenheit überführt und dann nachweist, daß kein vernünftig denkender Mensch seine Schüler absichtlich verderben könne, denn es wisse jeder, daß Gutes nur die Guten, die Bösen aber Böses zu erweisen pflegen. Wer daher von seinen Schülern Gutes erfahren wolle, müsse sich bemühen, sie nicht schlechter, sondern besser zu machen. Die Widerlegung des Vorwurfs der Religionsneuerung leitet der Redner dadurch ein, daß er den Ankläger zu der Behauptung drängt, Sokrates glaube [1]) überhaupt nicht an Götter und halte auch Sonne und Mond für leblose Weltkörper. Gegen diese Beschuldigung wird erstens geltend gemacht, daß der Ankläger offenbar Sokrates und Anaxagoras verwechsele, zweitens durch eine spitzfindige Schlußfolgerung dargetan, daß jeder, der an Dämonisches [2]) glaubt, notgedrungen auch an Dämonen glaube. Da aber die Dämonen entweder Götter oder Gotteskinder seien, so müsse ein solcher auch an Götter glauben.

Nach dieser kurzen Widerlegung der Anklage wendet sich der Redner der Darlegung seines Lebenswerkes, der Volkserziehung, zu und schildert zunächst seine innere Stellung

---

1) *νομίζειν* wird hier in der Bedeutung »glauben« aufgefaßt (vgl. S. 214).

2) *δαιμόνια* wird hier als Adjektiv angesehen (vgl. S. 214).

zu der ihm von dem Gotte übertragenen Aufgabe, bei deren Erfüllung er nicht weniger Gehorsam zeigen dürfe, als er in den Schlachten bei Poteidaia, Delion, Amphipolis bewiesen habe. Dann zeichnet er seine Tätigkeit erstens als die Anleitung zum bewußten sittlichen Handeln, zweitens als die fortgesetzte Ermahnung zur Verachtung der materiellen Werte und zur Pflege der geistigen Güter, der Einsicht, Wahrheitsliebe und jeder andern Tugend. Zugleich wird die Lehrmethode als eine Menschenprüfung, d. h. als Untersuchung des geistigen Zustandes der Menschen gekennzeichnet. Diese Arbeit sei sehr nötig, damit die Bürger aus ihrer geistigen Trägheit und Gleichgültigkeit aufgeweckt würden. Er habe sich deshalb seinem Berufe ausschließlich hingegeben und sowohl seine häuslichen Angelegenheiten vernachlässigt wie auch der Politik entsagt. Er sei dabei seiner inneren Stimme, dem Daimonion, gefolgt, das ihn vor der Teilnahme an der Staatsregierung gewarnt habe. Daß es recht gehabt habe, werde durch die beiden Fälle bewiesen, wo er in die Politik hineingezogen worden sei, bei den Verhandlungen gegen die Sieger in der Arginusenschlacht und bei der Festnahme des Salaminiers Leon. Endlich handelt der Redner über seinen Verkehr mit der Jugend. Es sei eine Verleumdung, wenn man bei ihm von Schülern spreche. Er sei niemals als Lehrer aufgetreten, habe auch kein Geld von seinen Zuhörern genommen, sondern habe ohne Unterschied arm und reich, jung und alt zu seinen Unterhaltungen zugelassen. Und weil er nie eine Belehrung versprochen habe, so könne er auch nicht die Verantwortung für das sittliche Verhalten derer tragen, die mit ihm verkehrten. Wer seinen Umgang suche, tue es aus Freude an der Art, wie er die Menschen prüfe und ihr Nichtwissen aufdecke. Diese Menschenprüfung sei sein wahrer Lebensberuf. Dadurch sei offenbar niemand verdorben worden, sonst würden entweder seine früheren Zuhörer selbst oder ihre Väter und Verwandten jetzt auftreten und gegen ihn zeugen; denn es seien deren viele anwesend. — Damit schließt die Darstellung der Lehrtätigkeit. Es folgt ein Epilog, in dem der Redner die ungewöhnliche Tatsache erklärt, daß er nicht die üblichen Mittel, die Richter zur Milde zu stimmen, anwende. Er handle nicht aus Trotz, sondern in der Meinung, daß die Rührszenen weder seiner noch des Volkes würdig seien.

119. Das sind die Hauptgedanken der Verteidigungsrede. Bei der darauf folgenden Abstimmung wurde das Schuldig mit einer Mehrheit von 60 Stimmen ausgesprochen[1]). Da aber der Prozeß zur Klasse der Kriminalfälle gehörte, für die das Strafmaß nicht gesetzlich bestimmt war, so mußte noch eine Verhandlung über die Höhe der Strafe stattfinden. Der Ankläger stellte den Antrag auf Todesstrafe. Sokrates lehnte es zuerst ab[2]), eine Strafe zu beantragen, die er nicht verdient zu haben glaube. Dann aber erklärte er sich zur Zahlung einer kleinen Summe, etwa einer Silbermine (80 Mark) bereit. Jedoch auf den Zuruf mehrerer Freunde, Platons, Kritons und anderer, erhöhte er die Summe und stellte den Antrag, ihn zur Zahlung von 30 Minen zu verurteilen.

Diese freimütige Erklärung wirkte noch ungünstiger als die Verteidigungsrede, und die Mehrheit, welche jetzt für die Todesstrafe stimmte, war um 80 Stimmen größer als bei der Schuldigsprechung[3]).

120. Der Prozeß hat in neuerer Zeit die widersprechendste Beurteilung gefunden. Auf der einen Seite ist der Spruch der Geschworenen als ein Justizmord gebrandmarkt oder wenigstens als ein Verbrechen gegen das unveräußerliche Menschenrecht der freien Meinungsäußerung hingestellt worden, auf der andern Seite hat man darin ein berechtigtes Einschreiten der Staatsorgane gegen den Revolutionär gesehen[4]). Allein der Fall ist viel zu verwickelt, als daß er sich auf eine so einfache Formel bringen ließe. Hier erscheint Recht und Unrecht, Verdienst und Schuld so eng verquickt, daß nur eine sorgfältige Abwägung aller Momente zu einem objektiv

1) Platon läßt Sokrates (36 A) sagen: »Wenn nur dreißig Stimmen anders gefallen wären, so würde ich freigesprochen sein.« Da nun Stimmengleichheit einen Freispruch bedeutete, so wäre die Entscheidung zugunsten des Sokrates gefallen, wenn 250 weiße (bzgl. undurchlöcherte) Stimmsteine abgegeben wären. Demnach müssen von den 500 Richtern 280 gegen Sokrates, 220 für ihn gestimmt haben. Bei Diog. Laert. II 41 scheint die Textüberlieferung fehlerhaft zu sein. Es heißt hier: *κατεδικάσθη διακοσίαις ὀγδοήκοντα μιᾷ πλείοσι ψήφοις τῶν ἀπολυουσῶν.* Dafür ist zu schreiben: *κατεδικάσθη διακοσίαις ὀγδοήκοντα, ξ΄ (ἑξήκοντα) πλείοσι ψήφοις τῶν ἀπολυουσῶν* (vgl. Zeller II a [4] 198).

2) Der Antrag auf Speisung im Prytaneion kann nicht als historisch gelten (vgl. S. 8).

3) Diog. L. II 42.

4) Vgl. Zeller II a [4] 202 ff.

richtigen Urteil leiten kann. So viel ist freilich ohne weiteres einleuchtend, daß von einem Übergriff der Staatsorgane in das Gebiet der Wissenschaft, von einem Attentat auf die freie Wahrheitsforschung nicht die Rede sein kann. Die Männer, welche damals das Schuldig aussprachen, konnten mit gutem Grunde den Vorwurf der Unduldsamkeit zurückweisen und zu ihrer Rechtfertigung anführen, daß sie nicht den Forscher und Denker Sokrates verurteilt hätten, sondern den Volksaufklärer und Jugendverderber, daß sie nicht die freie Forschung, sondern die Verbreitung moderner Lehren unter dem Volke und besonders unter der Jugend haben beschränken wollen. Sie konnten sagen, daß der religiöse Glaube die persönliche Angelegenheit eines jeden Bürgers sei; wenn aber dieser Bürger für seinen Glauben Propaganda mache und wenn er sich der staatlich geordneten Verehrung der Götter und ihrer Kultstätten entziehe, so müsse der Staat im Interesse der beleidigten Staatsgötter und des irregeleiteten Volkes eingreifen. Denn die Aufsicht über die Götterverehrung und die Abgrenzung der Lehrfreiheit gehöre zu den unveräußerlichen Rechten des Staates, der die Aufgabe habe, die Grenzen so abzustecken, daß das Volk keinen Schaden leide. Wäre Sokrates nicht in die Öffentlichkeit hinausgetreten, sondern im stillen Gelehrtenheim geblieben, so hätte ihn sicherlich niemand zur Rechenschaft gezogen.

Auch den Vorwurf, einen Justizmord, überhaupt eine Rechtsverletzung begangen zu haben, konnten die Männer von sich weisen und dagegen geltend machen, daß der Prozeß in allen Formen Rechtens eingeleitet und zu Ende geführt sei und daß die Ankläger nur mit ehrlichen Waffen gekämpft haben. Zwar klagt Xenophon darüber, daß von ihnen falsche Zeugen gedungen seien. Aber die ehrenhafte Gesinnung des Anytos bürgt dafür, daß diese Klage, von der auch bei Platon sich keine Andeutung findet, nichts als eine advokatorische Phrase ist. Auch genoß der Angeklagte bei seiner Verteidigung den vollen gesetzlichen Schutz und durfte seine Rechtfertigungsrede wie die von unbeugsamem Selbstgefühl erfüllte Begründung des Strafantrages bis zum Schluß vortragen. Wir werden also erklären müssen, daß vom rechtlichen Standpunkt das Urteil der athenischen Geschworenen unanfechtbar gewesen ist.

121. Wie aber, wenn man den moralischen Maßstab

anlegt? Ist das Verdammungsurteil nicht eine Äußerung der gereizten Stimmung gewesen, die sich infolge der stolzen Haltung des Angeklagten der Geschworenen bemächtigte? Platon läßt Sokrates sagen [1]), daß er nicht aus Mangel an Gegenbeweisen verurteilt sei, sondern weil er keine Rührszenen vor den Richtern habe aufführen wollen, und Xenophon versichert [2]), daß er durch seine selbstbewußte stolze Sprache sich den Unwillen vieler Richter zugezogen und die Verurteilung selbst verschuldet habe. Danach war die Stimmung anfangs für Sokrates günstig und ist erst durch die Gerichtsverhandlung zu seinen Ungunsten umgeschlagen. So erklärt sich auch die feste Zuversicht, mit der seine Anhänger der Entscheidung entgegensahen [3]). Gewiß, Sokrates hatte Gegner, sehr gefährliche Gegner; aber diese Männer, deren Mißgunst und Haß er sich durch die Prüfung ihrer vermeintlichen Weisheit zugezogen hatte [4]), gehörten nicht den breiten Schichten des Volkes an, sondern rekrutierten sich aus den oberen Gesellschaftsklassen, wo beleidigtes Selbstgefühl und verletzte Eitelkeit leicht in Haß und Verfolgungssucht umschlägt. Sie waren Glieder jener kleinen, aber einflußreichen Partei, welche in der Zeit der Restauration das Staatsruder in den Händen hielt und die Wunden, die der lange Krieg dem Volke geschlagen hatte, dadurch zu heilen suchte, daß sie Sitte und Glauben der Väter wieder herstellte und jede geistige Aufklärung unterdrückte. Das Volk stand ursprünglich auf seiner Seite und war jetzt ebenso bereit, ihn vor der Anklage des Meletos zu schützen, wie es im Jahre 423 die giftigen Pfeile des Aristophanes abgewehrt hatte. Es ist deshalb nicht richtig, wenn man von einem Gegensatz zwischen Sokrates und dem Volke spricht und seine Verurteilung als einen Sieg der Massenpsyche über die freie Persönlichkeit ansieht [5]). Dieser Auffassung widerspricht schon die starke Minorität, die sich bei der ersten Abstimmung für Sokrates erklärt hat. Denn wenn trotz des persönlichen Einflusses des Anytos, trotz der Beredsamkeit eines Meletos und Lykon, trotz der verletzenden Sprache des Angeklagten den 280 verurteilenden

1) Apol. 38 D.
2) Apol. 32.
3) Vgl. S. 226.
4) Plat. Apol. 23 A.
5) Pöhlmann, Sokrates und sein Volk S. 76 ff.

Stimmen noch 220 freisprechende gegenüberstanden, so ist unverkennbar, daß Sokrates einen großen Anhang im Volke hatte. Es wäre ja auch merkwürdig, wenn der Handwerkersohn, der wie der einfache Mann sich kleidete und von der Hand in den Mund lebte, der den Tag über sich auf den Straßen und Plätzen der Stadt umhertrieb und jeden, ob hoch ob niedrig, ins Gespräch zog, nicht die Sympathie des Volkes besessen hätte. Die Menge hat von seiner Lehre gewiß wenig verstanden, aber sie kannte den wunderlichen Frager von Jugend an, seine Tapferkeit, seinen Mannesmut, seine Herzensgüte und Selbstlosigkeit, und schloß von dem Charakter des Lehrers auf den Inhalt seiner Lehre. Sein Privatorakel, das Daimonion, schien allerdings vielen etwas bedenklich, manchem vielleicht unheimlich, und sein Götterglaube war nicht allen Zweifeln entrückt, aber ein Jugendverderber konnte der Mann unmöglich sein, der so energisch auf ein überlegtes, besonnenes Handeln drang und das Wesen der Tugenden so verständig erörterte. Solche Auffassung hatte die Mehrheit der Richter von Sokrates beim Beginn des Prozesses. Diese gute Meinung wurde, wie es scheint, auch durch die Reden der Ankläger noch nicht erschüttert. Da trat Sokrates selbst auf und glitt in seiner Verteidigung über die Anklagepunkte leicht hinweg, sprach dagegen mit starkem Selbstgefühl von seinem Bemühen, die Bürger auf den Weg der Tugend zu führen, und wies den Gedanken, sich vor den Richtern zu demütigen und ihr Mitleid zu erregen, stolz zurück. Hierdurch wurden viele von den Geschworenen an ihm irre und sahen in dem selbstbewußten Auftreten eine Bestätigung der Anklage, daß er die Jugend zum Hochmut und zur Mißachtung der elterlichen und staatlichen Autorität erziehe. Seinen Freimut legten sie als Überhebung, seine Überzeugungstreue als Trotz aus und hielten sich verpflichtet, das Seelenheil der Gesamtheit gegen den verderblichen Einfluß des Fanatikers zu schützen. So sprach die Mehrheit über ihn das Schuldig aus, und als er trotzdem bei seinem Starrsinn verharrte, nahm bei der zweiten Abstimmung die Mehrheit um 80 Stimmen zu. Wir haben keinen Grund, an dem Verantwortungsgefühl und an dem guten Glauben dieser Männer zu zweifeln und den sittlichen Makel einer Tat anzuheften, die jedenfalls aus ehrlicher Überzeugung geflossen ist.

122. Aber diese Auffassung hat eine bedenkliche Kehr-

seite. Wenn die Mehrheit der Richter frei ist von sittlicher Schuld, so fällt die ganze Verantwortung für den unseligen Urteilsspruch dem Sokrates zu, der durch seine seltsame Verteidigung nicht nur sich selbst den Tod bereitet, sondern auch den Ehrenschild seiner Vaterstadt mit einem Schandfleck besudelt hat. Welche Motive drängten ihn zu diesem Schritt? Hat er die Wirkung seiner Worte nicht vorausgesehen? Ist er ein Opfer des Irrtums geworden? Unmöglich; Sokrates kannte sein Volk aus langjähriger Erfahrung viel zu genau, um über die Aufnahme seiner Worte im Unklaren zu sein. Auch Xenophons Deutung, daß der Weise aus Lebensüberdruß den Tod gesucht habe, geht gänzlich in die Irre. Aus diesen stolzen Worten spricht nicht Lebensmüdigkeit, noch Todessehnsucht, sondern höchstes Kraftbewußtsein. Hier paßt nur die eine Erklärung, daß Sokrates, wie ein tragischer Held, ein Opfer der eigenen Größe wurde. Das Heraklitische Wort, daß die Denkart das Schicksal des Menschen ist, findet an ihm seine volle Bestätigung. Weil es seine Natur erforderte, mußte er so vor den Richtern sprechen, und weil er so sprach, mußte er sterben. Der Wahrheitsfanatiker konnte gerade an der Stelle, wo er von seinem ganzen Leben und Wirken Rechenschaft ablegen mußte, nicht sich selber untreu werden. Stets hatte er jede Art von Opportunismus verdammt, hatte zur Wahrheit gegen sich selbst, zur Folgerichtigkeit im Denken und Handeln gemahnt, und jetzt, wo es die Probe auf das Exempel galt, sollte er Konzessionen machen? Vor ihm saß der zehnte Teil der ganzen Bürgerschaft als Richterkollegium, neben ihm drängte sich die zahlreiche Schar seiner Schüler, die ihre Blicke gespannt auf den geliebten Meister richteten, weiterhin stand eine große Anzahl Neugieriger, die in freundlicher oder feindlicher Gesinnung den Prozeß verfolgten: konnte er da seiner Natur untreu werden, die Grundsätze seiner Lehre verleugnen? Hier nur um Haares Breite von dem prinzipiellen Standpunkt zurückweichen, hieß das eigene Selbst aufgeben, hieß das Werk eines langen, arbeitsreichen Lebens zerstören. Allerdings, er hat nicht nur sich selbst geopfert, er hat auch den guten Ruf seiner Vaterstadt durch das Todesurteil beflecken lassen. Aber das alles wiegt federleicht gegen das erhebende Beispiel von Überzeugungstreue und Wahrheitsmut, das er seinem Volke, der ganzen Menschheit gegeben hat. Das Bekenntnis einer

starken Seele, das in seiner Apologie niedergelegt ist, gehört zu den herrlichsten Dokumenten wahrer Menschengröße, die die Geschichte kennt.

123. Können wir also bei dem Zusammenstoß zwischen Sokrates und der Mehrheit der Geschworenen weder auf der einen noch auf der andern Seite eine sittliche Schuld finden, so muß dagegen vom Standpunkt der Geschichtsbetrachtung der Urteilsspruch als eine krasse Vernunftwidrigkeit, als ein schreiendes Unrecht gegen die Volksseele gebrandmarkt werden. Was sich damals in dem athenischen Gerichtshofe abspielte, war nichts anderes als ein Ringen des alten, abgelebten und des neuen, zeugungskräftigen Zeitgeistes, ein Aufbäumen des engherzigen Griechentums gegen die hereinbrechende Flut von Menschheitsgedanken. Dort die Ansprüche des antiken Staates, der die Kraft jedes Bürgers für sich in Beschlag nimmt, hier die Forderung des Individualethikers, daß die sittliche Besserung des Einzelnen der Sorge für die Gesamtheit vorangehen soll. Dort die kritiklose Beugung unter die Autorität des allgemeinen Bewußtseins, hier die selbständige Anerkennung des verbindlichen Sittengesetzes, dort die Rückkehr zur Sitte und zum Glauben der Väter, hier der Fortschritt zu tieferen sittlichen und religiösen Anschauungen, – kurz dort Gebundenheit im Denken und Handeln, hier freie Entfaltung aller geistigen und sittlichen Kräfte. So rangen in diesem Kampfe zwei entgegengesetzte Weltanschauungen miteinander. Der Sieg fiel den Vertretern der verblaßten Ideale zu. Darin lag ein Anachronismus, ein Widerspruch gegen das eherne Entwicklungsgesetz, welches den Menschen nicht gestattet, das Rad der Geschichte zurückzudrehen und Totes wieder lebendig zu machen.

124. Die Tat hat denn auch die entgegengesetzte Wirkung gehabt, als die Gegner des Sokrates hofften. Sie gedachten, die neuen Ideen durch einen Gewaltstreich zu unterdrücken, und haben ihnen gerade dadurch sieghafte Kraft gegeben. Anfangs sah es freilich so aus, als ob ihnen die Ertötung alles geistigen Lebens gelingen sollte. Ein lähmender Schreck befiel die Anhänger des Philosophen und veranlaßte sie, nach Megara zu Eukleides zu fliehen[1]). Anytos galt als Retter des Vaterlandes und genoß das Vertrauen des Volkes,

1) Diog. L. II 106. III 6.

so lange er lebte, d. h. bis über das Jahr 386 hinaus. Zwar hat man später erzählt, daß die Athener bald nach dem Tode des Sokrates von tiefer Reue über seine Hinrichtung erfaßt und bei einer Aufführung der euripideischen Tragödie »Palamedes« durch die Worte des Chors:

Getötet habt ihr, ja getötet
Die allweise, schuldlose Nachtigall der Musen [1]),

an Sokrates erinnert und zu Tränen gerührt seien. Auch hätten sie den Ankläger Meletos zum Tode verurteilt, die beiden andern verbannt, dem Sokrates aber ein ehernes Standbild errichtet [2]). Aber diesen Nachrichten, die alle schlecht beglaubigt sind, steht die Tatsache gegenüber, daß Anytos noch im Jahre 387 das verantwortliche Amt eines Sitophylax d. h. eines Aufsehers über den Getreideverkauf bekleidete [3]). Auch findet sich weder in Platons »Menon«, wo Anytos eine wichtige Rolle spielt, noch in Xenophons Symposion, wo auch Lykon, der Vater des Autolykos, zu den Gästen gehört, eine leise Andeutung des ihnen angeblich widerfahrenen Schicksals. Von Anytos erzählt Xenophon in der Apologie nur soviel, daß er noch nach seinem Tode wegen der schlechten Erziehung seines Sohnes und wegen des dabei bewiesenen Unverstandes geschmäht wurde. Von einem Sinneswechsel des Volkes kann also keine Rede sein. Die Nachricht von dem Ausbruch der Reue des Publikums bei der Aufführung des »Palamedes« ist eine Erfindung, zu der Platon und nach ihm Xenophon durch den Hinweis auf den gleichfalls ungerecht verurteilten Palamedes den Anlaß gegeben haben. Ein Wechsel in der Auffassung des Prozesses trat allerdings insofern ein, als ihm allmählich, besonders nach der Anklageschrift des Polykrates, ein politischer Charakter gegeben wurde. Es brach sich die Anschauung Bahn, der der Redner Aischines

1) Nauck [2] 545. In der Inhaltsangabe zu Isokrates' Busiris und bei Diog. L. II 44 wird sogar erzählt, daß Euripides mit diesen Worten versteckt auf Sokrates angespielt und die Athener zu Tränen gerührt habe. Da aber die Tragödie schon 415 aufgeführt und Euripides 7 Jahre vor Sokrates gestorben ist, so erledigt sich der erste Teil der Nachricht. Die Rührung des Publikums wäre denkbar, wenn man annehmen wollte, daß sich der Vorgang bei einer späteren Wiederaufführung des Dramas abspielte. Aber die ganze Nachricht trägt zu deutlich den Stempel der Erfindung.

2) Diog. L. II 43.

3) Vgl. S. 9 Anm. 3.

in der Rede gegen Timarchos 345 Ausdruck gab, daß die Athener den Sophisten Sokrates wegen seiner oligarchischen Gesinnung verurteilt hätten [1]). Dies auf Politik eingeschworene Volk konnte eben seine Verurteilung nur aus politischen Beweggründen herleiten. Aber schon lange waren Kräfte am Werke, welche richtige Anschauungen über seine Lehre verbreiteten, ihn als den erbittertsten Feind der sophistischen Scheinweisheit, als den bahnbrechenden Reformator auf dem Gebiete der Erkenntnis- und Sittenlehre schilderten. Seine Schüler haben zwar, wie es scheint, zum Teil schon zu seinen Lebzeiten die literarische Tätigkeit begonnen. Aber der zündende Funke der Begeisterung sprang doch erst von seinem Tode in ihre Herzen über. Seitdem gab es für sie keine größere und herrlichere Aufgabe als die Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Die Erklärung hierfür liefert der Heroismus seines Sterbens.

XIX. Sokrates' Ende.

125. Was von Jesus von Nazareth gilt, trifft auch auf Sokrates zu: er mußte sterben, um zu siegen. Aber während Jesus alle Not und Pein, alle Angst und Verzweiflung des menschlichen Herzens durchkostete und erst in schwerem inneren Kampfe sich zu göttlicher Klarheit durchrang, ging Sokrates mit ruhiger, ja mit heiterer Gelassenheit dem Tode entgegen. Und auch die pathetische Selbstberauschung und selige Verzücktheit des Märtyrers war ihm fremd. Volle Verstandesklarheit leitete wie im Leben so auch im Tode seinen Schritt. Welche Charakterstärke drückt sich in dieser sicheren Haltung aus! Die innere Abgeklärtheit und harmonische Seelenstimmung, die sein ganzes Leben adelt, leuchtet hier zum letzten Mal auf und gibt dem Lebenskampfe einen versöhnenden Abschluß. Vor dieser Seelengröße versinkt die Torheit der Menschen, die den Edelsten von sich stießen, in grundlose Tiefe, und das Bild des Weisen erscheint in weihevoller Verklärung. Die Dissonanz löst sich in reinste Harmonie auf und läßt in den Herzen der Zurückbleibenden

1) Vgl. S. 230.

den erhebenden Eindruck echter Menschengröße zurück. Diese Wirkung haben zu allererst seine Schüler erfahren, welche unter der Wucht des Schlages zusammenzubrechen drohten, aber durch den Anblick der Seelenstärke des Sterbenden zu glühender Begeisterung entflammt wurden. Aber auch die weiteren Kreise des Volks, die nur dann an eine aufrichtige Überzeugung glauben, wenn dafür der höchste Preis gezahlt ist, konnten sich der Wirkung des heroischen Todes nicht lange entziehen. Für sie bedeutete die Aufopferung des Weisen die innere Beglaubigung und unwiderlegliche Bestätigung seiner Lehre, der dadurch der Stempel höherer Wahrheit aufgedrückt und eine sieghafte Werbekraft eingeflößt wurde. Den Nachgeborenen endlich ist die Sterbestunde des Weisen ein Segensquell geworden, aus dem unendlich viel Verzagte und Verzweifelnde Trost, Erquickung, Mut geschöpft haben. Die Hoheit des menschlichen Geistes, die Kraft der sittlichen Überzeugung, die Unbezwingbarkeit des gottergebenen Gemüts, alles das tritt hier dem Betrachter greifbar nahe und läßt ihn erkennen, daß wahre Menschengröße aus jedem Kampfe siegreich hervorgeht. So gilt von Sokrates dasselbe wie von Christus: mors potentior erat quam vita[1]). Soviel fruchtbaren Samen auch seine Lehre in die Zukunft gestreut hat, so eindrucksvoll auch sein der Wissenschaft und Tugendpflege geweihtes Leben gewesen ist, am tiefsten und nachhaltigsten war und ist noch heute die Wirkung, die von seinem Opfertode ausging. Dieser bezeichnet nicht nur den Höhepunkt seines eigenen Lebens, sondern auch einen der größten Momente in der Geschichte der Menschheit[2]).

126. Platon hat dem scheidenden Sokrates zwei Dialoge gewidmet. Der »Kriton« spielt zwei Tage vor dem Tod, der »Phaidon« am Todestage selbst. Dort versucht Kriton, Sokrates' gleichaltriger Freund und Gaugenosse, ihn zur Flucht aus dem Gefängnis zu bewegen. Vergebens; Sokrates bekennt sich zu dem Grundsatz, daß der Bürger den Staatsgesetzen gehorchen müsse, auch wenn er von ihnen schweres Unrecht erleidet. Der Darstellung liegt jedenfalls ein ge-

1) Pseudo-Cyprianus, De duplici martyrio 16 (Harnack, Dogmengesch. III, 50 Anm. 2).

2) von Wilamowitz, Gesch. der griech. Religion (Reden u. Vortr. [3] S. 184).

schichtlicher Vorgang zugrunde. Nur scheint nicht Kriton, sondern der Sokratiker Aischines der Urheber des Fluchtplanes gewesen zu sein[1]). Der Gedanke war ja auch durch die Verzögerung der Urteilsvollstreckung den Freunden sehr nahe gelegt. Ein Zufall fügte es nämlich, daß gerade am Tage vor der Gerichtsverhandlung die Vorbereitungen für die Feier der Delien begannen. Das Fest fiel in den Monat Thargelion, der dem zweiten Teil unseres Mai und dem ersten unseres Juni[2]) entspricht, und wurde alljährlich zur Erinnerung an die angeblich durch Theseus erfolgte Rettung der sieben Knaben und sieben Mädchen gefeiert, die der Sage nach alle neun Jahre als Tribut nach Kreta gesandt werden mußten. Als Beginn der Vorbereitung galt die Bekränzung des Schiffes, das die Festgesandtschaft zur Feier nach Delos hinüberführte, als Ende des Festes die Rückkehr des Schiffes[3]). Dieser Zeitraum umfaßte in der Regel 30 Tage. Und da während dessen in Athen kein Todesurteil vollstreckt werden durfte, so verbrachte Sokrates im Gefängnis vier Wochen, im regsten Verkehr mit seinen Freunden, die ihn täglich besuchten. Hier bot sich mannigfache Gelegenheit, die sittlichen Grundsätze des Handelns im Falle einer ungerechten Verurteilung zu erörtern. Noch häufiger wandten sich die Gedanken dem bevorstehenden Übergang zum Jenseits zu und beschäftigten sich mit dem Fortleben der Seele nach dem Tode. Platon hat das Thema in seinem »Phaidon« behandelt. Aber während er die Apologie und den »Kriton« sehr bald nach dem Hinscheiden des Meisters verfaßte und deshalb noch den sokratischen Standpunkt festgehalten hat, schrieb er den »Phaidon« erst zu einer Zeit, als er die Begriffslehre schon zu seiner Ideenlehre fortgebildet hatte. Darum sind alle drei Beweise, durch die er die Unsterblichkeit der Seele zu stützen sucht,

1) So berichtet Diog. L. II 60. III 36 nach dem allerdings nicht ganz zuverlässigen Idomeneus. Aber Kriton konnte nicht recht den Vorschlag machen, da er sich nach Plat. Phaidon 115 D für das Verbleiben des Sokrates verbürgt hatte. Daß Platon den Rollentausch aus Abneigung gegen Aischines vorgenommen habe, ist natürlich eine alberne Erfindung. Maßgebend war für ihn lediglich die herzliche Freundschaft der beiden Alten.

2) Es ist deshalb anzunehmen, daß Sokrates' Verurteilung in den Mai, sein Tod in den Juni des Jahres 399 fällt (vgl. S. 68 Anm. 1).

3) Plat. Phaidon 58 A. B.

auf dem Boden seiner eigenen Philosophie erwachsen und für die Kenntnis der sokratischen Auffassung nicht verwendbar. Aber Platon begnügt sich nicht mit der theoretischen Erörterung der Frage, sondern gibt auch durch die Darstellung des sterbenden Weisen ein ergreifendes Zeugnis von der beseligenden Kraft der Jenseitshoffnung. Wie ein leichter Hauch liegt hier nicht anders als in der Apologie der Dichtung Schleier auf der Wiedergabe der wirklichen Vorgänge, und voll andächtiger Scheu verstummt die Kritik vor der Frage, welcher kleine Zug etwa von der schaffenden Phantasie hinzugetan ist[1]).

127. Wir werden an den Morgen des Tages versetzt, der auf die Rückkehr des delischen Festschiffes folgte. Fast alle näheren Freunde des Philosophen haben sich schon auf dem Platz vor dem Gefängnisse versammelt und gehen hinein, sobald der Türhüter öffnet. Drinnen finden sie den soeben von den Fesseln befreiten Sokrates auf dem Ruhebett liegen; neben ihm sitzt Xantippe mit ihrem jüngsten Kinde auf dem Arm. Kaum hat sie die Eintretenden bemerkt, da bricht sie in laute Klagen aus. Sokrates aber, der den letzten Tag seines Lebens ganz dem geistigen Verkehr mit seinen Schülern widmen will, bittet seinen Freund Kriton, sie durch einen seiner Diener nach Hause führen zu lassen. Dies geschieht, und es bleibt nur der Kreis der Getreuen zurück, die alle von einer seltsamen Stimmung ergriffen sind. So tief auch ihr Schmerz ist bei dem Gedanken an den bevorstehenden Heimgang des Meisters, so sehr fühlen sie sich durch seine unerschütterliche Geistesstärke und Gottergebenheit gehoben und gestärkt. Er ist der Überzeugung, daß jeder wahre Philosoph sich nach dem Tode sehne; denn das ganze Leben des Philosophen sei nichts anderes als die Vorbereitung auf den Tod, als ein allmähliches Loslösen der Seele von den Fesseln des Körpers sowohl in dem sittlichen Verhalten wie auch in dem Wahrheitsstreben. Wenn nun die volle Sittenreinheit und ganze Wahrheitserkenntnis erst nach dem Tode erreichbar

1) Platon schildert offenbar aus eigener Anschauung, und die Bemerkung Phaidons (59 D) »Platon, glaub' ich, war krank« ist eine Fiktion, welche dem Schriftsteller einerseits die Ausschaltung der eigenen Person bei der Schilderung der äußeren Vorgänge, anderseits die freiere Bewegung bei den philosophischen Erörterungen ermöglichte.

ist, sollte da der Philosoph nicht gern sterben? Auf die Entgegnung des Kebes, daß diese Ausführungen nur für den Fall Gültigkeit haben, daß die Seele nach dem Tode des Menschen fortlebe und Geisteskraft besitze, geht Sokrates sofort zur Erörterung der Unsterblichkeit über und gibt zunächst zwei Beweise mit den daraus für das sittliche Leben entspringenden Folgerungen. Die thebanischen Freunde sind zwar noch nicht überzeugt, scheuen sich jedoch, ihre Zweifel vorzubringen, weil sie dem Sterbenden die Hoffnung nicht rauben möchten. Da beruhigt sie Sokrates und erklärt, daß er an Todesfreudigkeit nicht hinter den Schwänen, den Vögeln des Apollon zurückstehe, die beim Nahen des Todes besonders laut singen, nicht aus Furcht, wie die törichten Menschen glauben, sondern aus Freude darüber, daß sie zu ihrem Gotte eingehen können. Überhaupt singe kein Vogel aus Schmerz, auch nicht die Nachtigall, die Schwalbe oder der Wiedehopf, denen die Menschen Klagelaute andichten. Ebenso wenig die Schwäne, sondern sie singen, weil sie als Diener des Wahrsagegottes die Freuden, welche ihrer im Jenseits warten, vorausahnen. Gleich ihnen stehe er im Dienste Apollons und besitze auch die Gabe, ins Jenseits zu schauen. Er scheide deshalb voll zuversichtlicher Hoffnung vom Leben und werde durch keine Zweifel beunruhigt werden.

Dadurch ermutigt suchen die Freunde mit den Waffen der pythagoreischen Philosophie die Unsterblichkeit der Seele zu bekämpfen, indem der eine die Seele als die Harmonie des Leibes hinstellt, die natürlich mit der Auflösung des körperlichen Organismus untergehen müsse, der andere zwar die Präexistenz der Seele und ihre Wanderung von Leib zu Leib zugesteht, aber ihre ewige Dauer leugnen zu müssen glaubt. Die Einwürfe machen einen überwältigenden Eindruck auf alle Zuhörer außer Sokrates. Dieser hatte die Ausführungen der jungen Pythagoreer freundlich mit angehört und sagte, nachdem sie geendet hatten, zu dem auf einem Fußschemel sitzenden Phaidon, indem er ihm mit der Hand über den Kopf strich und sein langes Haar im Nacken zusammendrückte: »Morgen, lieber Phaidon, wirst du dir wohl das schöne Haar abscheren lassen.« Auf die bejahende Antwort aber fuhr er fort: »Du wirst es nicht tun, wenn du meinem Rate folgst. Vielmehr wollen wir beide noch heute

unser Haar abschneiden lassen, wenn uns der Beweis unter den Händen dahinstirbt und wir ihm nicht wieder Lebenskraft einflößen können. Und wenn ich an deiner Stelle wäre, so würde ich, wie die Argiver, eidlich geloben, nicht eher mein Haar wachsen zu lassen, als bis ich aus dem Kampfe mit Simmias und Kebes als Sieger hervorgegangen wäre« [1]). Phaidon gibt bereitwillig seine Zustimmung, und nun wendet sich Sokrates an die Gesamtheit mit der Mahnung, durch einen augenblicklichen Mißerfolg sich nicht entmutigen oder gar zu Denkfeinden machen zu lassen, und versucht selbst in einem dritten Waffengange die Unsterblichkeit der Seele darzutun. Er schickt als Einleitung eine Darstellung seines eigenen philosophischen Entwicklungsganges voraus, leitet dann den Beweis aus der Ideenlehre dialektisch ab und entwirft zum Schluß ein farbenreiches Bild von dem Wohnort und dem Schicksale der Gestorbenen. Hier hat Platon völlig den Boden der Wirklichkeit verlassen und wandelt auf den Höhen seiner eigenen Weltbetrachtung. Aber mit dem Worte »herrlich ist der Preis und wunderbar das, was unser wartet« steigt er wieder zur Erde nieder und schildert jetzt mit rührender Schlichtheit das Nahen des Todes.

128. Mit der Mahnung, furchtlos dem letzten Gange entgegenzusehen und nur für den rechten Schmuck der Seele, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Freiheit und Wahrheit, zu sorgen, will Sokrates sich den letzten Vorbereitungen zuwenden, da richtet Kriton noch die Frage an ihn, wie er bestattet zu werden wünsche. Der Weise antwortet, indem er zunächst seinen alten Freund wegen der falschen Ausdrucksweise zurechtweist; denn er, Sokrates, hoffe nach dem Tode zu den Gefilden der Seligen einzugehen, bestattet werde nur sein Körper. Das aber möge Kriton machen, wie es ihm lieb sei und dem Brauche entspreche. Dann begibt er sich, um den Frauen das Waschen des Leichnams zu ersparen, in Begleitung Kritons zum Bade. Nach der Rückkehr, als schon der Abend heranrückte, erschienen seine

1) Als die Argiver 546 von den Spartanern bei Thyrea besiegt waren, ließen sie sich das Haar abschneiden und taten das Gelübde, es nicht eher wieder wachsen zu lassen, als bis sie die Spartaner besiegt hätten (Herod. I 82).

drei Söhne mit ihrer Mutter und einigen anverwandten Frauen. Diesen gab Sokrates im Beisein Kritons seine letzten Wünsche kund und nahm dann von ihnen Abschied. Bald nach ihrem Weggange kommt der Diener der Vollstreckungsbehörde, der sogenannten Elfmänner, und meldet mit schwerem Herzen und tränenerstickten Worten den Befehl zum Scheiden. Sokrates spricht seine Anerkennung über die gute Behandlung aus, die er von dem vortrefflichen Manne während der ganzen Zeit erfahren habe, und bittet Kriton, den Giftbecher bringen zu lassen. Dieser weist darauf hin, daß ja die Sonne noch auf den Bergen sichtbar sei, aber Sokrates glaubt, sich lächerlich zu machen, wenn er sich jetzt noch an das Leben klammere, und läßt den Gefängnisdiener mit dem Giftbecher hereinrufen. Nachdem er völlig gefaßt, ohne zu zittern, oder die Gesichtsfarbe zu ändern, den Becher ergriffen hat, fragt er, nach seiner Art den Diener mit vollen Augen anblickend, ob es gestattet sei, von dem Tranke einem Gotte zu spenden. Doch dieser antwortet, man pflege nur soviel zu mischen, als gerade hinreiche. Da sagt Sokrates: »Aber es ist wohl erlaubt, zu den Göttern zu beten, daß der Übergang zum Jenseits glücklich von statten gehe. Möge es also geschehen!« Mit diesen Worten setzte er den Becher an den Mund und trank ihn mit ruhiger Gelassenheit aus. Die Freunde, die sich bis dahin beherrscht hatten, brachen jetzt tief erschüttert in Tränen aus, und besonders Apollodor, der schon vorher den Tränenstrom nicht hatte zurückhalten können, schrie laut auf vor Jammer, so daß allen Anwesenden das Herz brechen wollte. Nur Sokrates blieb ruhig und sagte: »Was soll das, ihr wunderlichen Menschen? Ich habe hauptsächlich deshalb die Frauen fortgeschickt, damit sie nicht in solcher Weise sich versündigten. Denn ich habe immer gehört, daß man in Andachtsstille sterben müsse. Wohlan, bewahret die Ruhe und seid stark!« Die Ermahnung wirkte und die Freunde unterdrückten die Tränen. Sokrates aber ging zuerst umher und legte sich dann auf den Rücken. Alsbald stellte der Diener durch Berührung der Füße und Schenkel fest, daß der Körper von unten zu erstarren und zu erkalten begann. Als die Starre bis zum Leibe gelangt war, enthüllte Sokrates, der zugedeckt dalag, noch einmal sein Gesicht und sprach: »Lieber Kriton, wir

schulden dem Asklepios einen Hahn. Vergesset es nicht, ihn zu opfern.« Das war das letzte Wort, das er gesprochen hat. Nach einer kleinen Weile ging ein Zucken durch den Körper, und als der Diener das Gesicht enthüllte, zeigte es sich, daß seine Augen gebrochen waren. Da erwies Kriton seinem Freunde den letzten Liebesdienst und drückte ihm Mund und Augen zu.

VERLAG VON REUTHER & REICHARD IN BERLIN W. 35.

DIE GROSSEN ERZIEHER. IHRE PERSÖNLICHKEIT UND IHRE SYSTEME. HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. RUD. LEHMANN (POSEN).

Oktober 1913 wird ausgegeben:

Band VI: **I. A. Comenius** von Prof. J. Kvačala. XII, 183 Seiten. Gr. 8°. Preis Mk. 3.—, in Kal. geb. Mk. 3.80.

Zu Beginn des Jahres 1914 wird erscheinen:

Band VIII: **Friedrich Schleiermacher** von Prof. Theob. Ziegler.

An früheren Bänden dieser Sammlung liegen vor:

Band I:

Jean Paul, Der Verfasser der Levana. Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. **Wilh. Münch.** Gr. 8°. VIII, 237 Seiten. Mk. 3.—, in feinem Leinwandband Mk. 3.60.

„M. führt mit der ihm eigenen Kunst, die formell wie sachlich das Höchste bietet, in den Gehalt und die Eigenart von Jean Pauls Erziehungsbuch ein, gibt aber zugleich auch ein Bild von Jean Pauls eigenartiger Persönlichkeit. Mit einer Sicherheit und unbefangenen Kritik, die überall den Meister verrät, baut M. das System von Jean Pauls Pädagogik auf und erweist ihren tiefen Wert, indem er andere pädagog. Systeme in gleich sicherer Weise deutet und Jean Pauls Stellung zu ihnen erörtert. So ist M.'s Buch für die, die durch ihr Studium zur Pädagogik hingeführt werden, eine wertvolle Quelle für die Geschichte der Pädagogik um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts, es ist aber auch für die Literarhistoriker wertvoll, weil es außer J. P. auch andere Dichter und ihre pädagogischen Ideen wenigstens im Umriß darstellt. ... Besonders gut gelungen ist ihm der nicht leichte Vergleich mit Rousseau, und die Resultate, die M.'s scharfes Eindringen hier erzielt, werfen ein ganz neues Licht auf Jean Paul und Rousseau selbst."

[Jahresberichte für deutsche Literaturgeschichte XVI, II.]

„Kein größeres Lehrbuch der Pädagogik geht jetzt mehr an der Levana und den pädagogischen Ansichten ihres geistreichen Verfassers vorüber. Wer heute wieder zur Levana greift (und man kann nur wünschen, daß es recht viel geschieht), der staunt vor allem darüber, daß so viele der Gedanken und Bestrebungen, die in unsern Tagen als etwas scheinbar Neues aufgetaucht sind, sich bereits in der Levana finden."

[Literarisches Zentralblatt 58. Jahrg., No. 50.]

Ausführliche Prospekte über die einzelnen Bände auf Wunsch kostenlos.

Band II:

Aristoteles als Pädagog und Didaktiker von k. k. Hofrat Prof. Dr. **O. Willmann.** Gr. 8°. VIII, 216 Seiten. Mk. 3.—, in feinem Leinwandband Mk. 3.60.

„Der beste Kenner der Aristotelischen Philosophie hat es unternommen, Aristoteles als Pädagogen darzustellen, und so haben wir denn, wie das bei W. zu erwarten war, ein sehr gutes Buch bekommen, das von geradezu abschließendem Wert ist. Mit Recht bezeichnet der Verf. Aristoteles, den genialen Lehrer Alexanders des Großen, als den Methodiker par excellence und hebt hervor, daß in einer Sammlung, die die großen Erzieher darstellt, der Stagirite nicht fehlen darf. Daß diese Arbeit nicht eben mühelos gewesen, glaubt man dem Verf. gern, zumal es an genügenden, wirklich umfassenden Vorarbeiten so gut wie ganz fehlte. Niemand, der sich ernsthaft mit der geschichtlichen Entwicklung der pädagogischen Prinzipien beschäftigt, wird in Zukunft an W.'s meisterhaftem Buche vorbeigehen dürfen."

[Frankfurter Zeitung v. 31. X. 1909.]

„Das Buch wird voraussichtlich auf lange hinaus die beste und zuverlässigste Darstellung der aristotelischen Pädagogik sein, durch die alles bisher über A. Geschriebene weit überholt ist." [Liter. Handweiser 1909, No. 21.]

Band III:

Johann Heinrich Pestalozzi. Von Prof. Dr. **Alfred Heubaum.** Gr. 8°. XII, 368 Seiten. Preis Mk. 4.—, in feinem Leinwandband Mk. 4.80.

„Das ist nun in der Tat ein Buch, das ein jeder Lehrer in seiner Bibliothek haben sollte, auch wenn sie noch so bescheiden ist. Sicher wird er oft zu diesem Buche greifen." [Schweizer. pädagogische Zeitschrift XX, 5.]

„Wer Heubaums frühere Leistungen kannte, durfte auf eine hervorragende Arbeit gefaßt sein. Unsere Erwartungen sind nicht getäuscht worden. Der Verf. hat uns in seinem Werke das gegeben, was man schon lange ersehnt hatte: die erste wissenschaftliche Pestalozzi-Biographie. ... Das war eine schwere Aufgabe, aber der Verfasser hat sie gelöst; gelöst in dem engen Rahmen von 368 Seiten, ohne irgend ein wesentliches Moment von Pestalozzis Wirksamkeit außer acht zu lassen. ... legt in sorgfältiger Analyse den Gedankengang seiner Schriften dar, faßt am Schlusse der einzelnen Perioden das Wesentliche des jeweils besprochenen Gedankengangs zusammen ... So steht sein Pestalozzi als eigenartige, geschlossene Persönlichkeit vor uns ... Heubaums Buch liest sich gut, die Darstellung ist lebendig, der Ton warm. Es sollte deshalb nicht nur die Regale der wissenschaftlichen und Schulbibliotheken zieren, sondern auch möglichst in die Häuser der Schulmänner, ja der Gebildeten überhaupt dringen."

[Die deutsche Schule 1910, Dez.]

Band IV:

Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesens. Von Dr. **Ed. Spranger,** Prof. der Philos. u. Pädagog. a. d. Univ. Leipzig. Gr. 8°. XIV, 255 Seiten. Preis Mk. 3.—, in feinem Leinwandband Mk. 3.70.

„Ein Buch wie das vorliegende zu schreiben ist keine leichte Aufgabe. Denn eine aktenmäßige Darstellung der Schul- und Erziehungspläne Humboldts als Leiters des preußischen Unterrichtswesens fordert eine genaue Kenntnisnahme der bisher völlig unbekannten Materialien des preußischen Kultusministeriums und des geh. Staatsarchivs. Spranger besitzt zu solcher Arbeit die nötigen Gaben: Für Aktenstudium die Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit des historischen Forschers, für Humboldtkenntnis eindringliche Humboldtstudien und ferner die Bekanntschaft mit dem Neuhumanismus und mit den pädagogischen Bestrebungen jener Zeit, die für die Volksschule von Pestalozzi ihren Ausgangspunkt nehmen. Für alle diese Forderungen war Spranger ... der berufene Mann.... Er ist ein feiner philosophischer Kopf ... Und mit dieser philosophischen Befähigung verbindet Spranger eine ungemein feine psychologische Beobachtungsgabe. Sprangers Buch muß man nicht nur lesen, man muß in ihm leben. Tut man das, so hat man reichen Genuß.“

[A. Matthias i. d. Monatschr. f. höh. Schulen, X. Jahrg., p. 626 ff.]

„... wir müssen uns mit der Feststellung begnügen, die uns ganz von selbst aus der Lektüre erwächst, daß niemand hinfort eine hinreichende Einsicht in die treibenden Kräfte der preußischen und deutschen Unterrichtsgeschichte haben wird, der dieses Buch nicht in allen seinen Teilen in sich aufgenommen hat“.

[Prof. Dr. Wychgram i. Frauenbildung XI, 6.]

Band V:

Jean-Jacques Rousseau. Von Prof. Dr. **Paul Sakmann.** Gr. 8°. XII, 198 Seiten. Mk. 3.—, in feinem Leinwandband Mk. 3.80.

„Ein ganz hervorragendes neues Buch über R. Soviel über R. geschrieben ist, das großzügige und geschlossene Bild, das Sakmann von ihm als Erzieher entwirft, mutet ganz neu an. Es ist zweifellos das beste Buch über den Pädagogen R., das wir besitzen.“

[Der Säemann 1913, 3.]

„[Der Verf.] hat uns hier wirklich erst die uns noch fehlende Darstellung Rousseaus als Pädagogen geschenkt. Insbesondere die Analyse des Emile ist ganz ausgezeichnet, da der Verfasser sich nicht eng und ängstlich an die Form bindet, die Rousseau seinen fertigen Gedanken gegeben hat. Dieses prächtige Büchlein kann der deutschen Lehrerschaft aufs wärmste empfohlen werden.“

[Dr. Buchenau i. Blätter f. d. Fortbildung des Lehrers, VI, 17.]

„Gereiftes wissenschaftliches Urteil zeigt die ganze Tragweite der reformatorischen Gedanken des Bürgers von Genf ... Die Darstellung ist anziehend, voll von bedeutenden Gesichtspunkten.“

[Geh. Rat. Dr. E. von Sallwürk i. Deutsche Schule XVII, 1.]

VERLAG VON REUTHER & REICHARD IN BERLIN W. 35.

Vor kurzem erschienen!

DAS SEELENLEBEN DES KINDES.

AUSGEWÄHLTE VORLESUNGEN

VON

Dr. KARL GROOS,
Professor der Philosophie a. d. Universität Tübingen.

Vierte, durchgesehene und ergänzte Auflage.
1913. Gr. 8°. IV, 334 Seiten. Mk. 4.80, in Leinenband Mk. 5.70.

Urteile der Fachpresse über die früheren Auflagen:

„Ein tiefer und selbständiger Denker bietet sich hier zur Führung mit sicherer Hand durch das neue und ebenso anziehende, wie für den Erzieher wichtige Gebiet der Kinderpsychologie an. Nur einzelne Fragen gelangen zur Behandlung; offenbar hat es der Verfasser verschmäht, über Dinge zu reden, die er nicht auf Grund eigener Forschung voll und ganz beherrscht. Frei von überflüssigen Wortstreitigkeiten weiß der Verfasser überall die Probleme mit lebensvoller Wärme und künstlerisch gestaltender Kraft zu packen; erfordert auch seine Darstellung mitunter erhöhtes Nachdenken, so hört sie doch nie auf, anziehend und fesselnd zu wirken. Die Fragen der allgemeinen Psychologie erfahren mehr als einmal eine eingehende und interessante Beleuchtung; ja die Darstellung verweilt oft sehr ausführlich bei ihnen, um plötzlich mit kurzer Bemerkung die Eigenart des kindlichen Seelenlebens zu erhellen. Ähnliche Schlaglichter fallen auf die Probleme der Erziehung und siehe — sie erscheinen in einer dem Schulreformer sehr bekannten Beleuchtung. Das Werk ist wie wenige geeignet, in die wissenschaftliche Behandlung und Auffassung von Erziehungsfragen einzuführen und sei darum aufs wärmste der Beachtung empfohlen." [Die Schulreform 1909, Nr. 6/7.]

„Mit regem Eifer ist in den letzten Jahren auf dem Gebiete der Kinderseelenkunde gearbeitet worden . . . Leider enthält diese Literatur auch manches Seichte und Dilettantenhafte, das vor ernster Kritik kaum bestehen kann. Wohltuend sticht hiergegen das von wissenschaftlichem Geiste getragene Werk von G. ab, das zweifellos zu dem Besten gehört, was in jüngster Zeit über das Seelenleben des Kindes geschrieben worden ist. Es führt in die Tiefe und kann vor allem zeigen, welche Fülle von Aufgaben es für die Kinderseele noch zu lösen giebt." [Literarischer Handweiser 1909, No. 1.]

„ . . . eine ungemein liebenswürdige, klare und anregende Form der Darstellung, die von der ersten bis zur letzten Zeile in Spannung hält." [Allgem. Literaturblatt XIX, 1.]

☞ **Ausführliche Prospekte auf Wunsch kostenlos.**

VERLAG VON REUTHER & REICHARD IN BERLIN W. 35.

Vor kurzem erschien in **dritter, vermehrter Auflage:**

DAS GEDÄCHTNIS.

DIE ERGEBNISSE DER EXPERIMENTELLEN PSYCHOLOGIE UND IHRE ANWENDUNG IN UNTERRICHT UND ERZIEHUNG

VON

Dr. MAX OFFNER,

Professor am K.-Ludwigsgymnasium in München.

1913. Gr. 8°. XII, 312 Seiten. Mk. 4.20, in Leinenband Mk. 5.—.

In vier Jahren drei starke Auflagen!

„Eine pädagogische Monographie von ausgezeichnetem Werte im Sinne Herbarts, die nach Inhalt und Form nur in Lange's Apperception ihresgleichen hat. Was seit den grundlegenden Untersuchungen Wundts über das Gedächtnis Neues erforscht und gewonnen worden ist, findet sich hier übersichtlich aufs vortrefflichste zusammengefaßt und dargestellt. Ein angeschlossenes Literaturverzeichnis zeigt, wie gründlich der Gelehrte seinem Gegenstande nahe getreten ist." [Frankfurter Schulzeitung 1910, 23.]

„Offner betrachtet sehr richtig das Gedächtnis nach seinen beiden wesentlichen Seiten: einmal als die Nachwirkungen der Bewußtseinserlebnisse und sodann als das Wiedererstehen derselben unter gewissen Bedingungen. Folgerichtig untersucht er deshalb zunächst die Bewußtseinserlebnisse selbst und stellt im Gegensatz zu den Empfindungen und Wahrnehmungen die Vorstellungsinhalte als das eigentliche Material des Gedächtnisses fest. Des weiteren geht er sodann den Bedingungen nach, von denen die Entstehung der Vorstellungen abhängt. Das führt ihn sodann zur Erörterung der Nachwirkungen der Vorstellungsdispositionen und Assoziationen und der Ursachen des Wiedererstehens der Vorstellungen oder des Wirksamwerdens der gebildeten Dispositionen, mit andern Worten, zur Darstellung der Reproduktion. Was die neuere und neueste Zeit auf diesem Forschungsgebiete geleistet hat, das stellt Offner übersichtlich zusammen. Wo die derzeitige Wissenschaft noch Lücken läßt, tritt er mit annehmbaren Hypothesen ein. Am bedeutsamsten für uns ist aber, daß er überall Beziehungen zu Unterricht und Erziehung sucht und somit für die Pädagogik ein grundlegendes Buch geschaffen hat, das allen Lehrern zur Beachtung, insonderheit den jüngeren zum Spezialstudium für die zweite Prüfung empfohlen werden kann." [Pädagog. Warte 1909, Heft 19.]

„Das Buch Offners ist die beste bis jetzt vorliegende zusammenfassende Monographie über das Gedächtnis ... Man behauptet wohl nicht zu viel, wenn man dieses Buch als eines der wertvollsten Erzeugnisse der psychologischen Literatur der letzten Jahre bezeichnet."

[Prof. E. Dürr in d. Deutsch. Literaturzeitung 1909, No. 51/52.]

☞ **Ausführliche Prospekte auf Wunsch kostenlos.**

VERLAG VON REUTHER & REICHARD IN BERLIN W. 35

DIE GEISTIGE ERMÜDUNG.

EINE ZUSAMMENFASSENDE DARSTELLUNG DES WESENS DER GEISTIGEN ERMÜDUNG, DER METHODEN DER ERMÜDUNGSMESSUNG UND IHRER ERGEBNISSE SPEZIELL FÜR DEN UNTERRICHT.

Von

Dr. **Max Offner,**
Professor am K.-Ludwigsgymnasium in München.

Gr. 8°. VI, 88 Seiten. Mk. 1.80.

Inhalt: Begriff und Formen der Ermüdung. Symptome der Ermüdung. Messung der Ermüdung (Die physiologischen Methoden — Die psychologischen Methoden). **Ergebnisse** (Verschiedene die Arbeitsleistung bestimmende Faktoren neben der Ermüdung — Die Gesetze der Ermüdung). **Schluß** (Dürfen die Schüler ermüdet werden? — Erziehung zur geistigen Hygiene — Intensive körperliche Ausbildung). **Literaturverzeichnis. Namenregister.**

Urteile der Fachpresse:

„Verf. gibt — wohl zum ersten Male — eine äußerst klare und übersichtliche Darstellung aller Ergebnisse, die die Untersuchungen über die körperliche und geistige Ermüdung gezeitigt haben. Dabei nimmt er immer Bezug auf die praktische Nutzanwendung an Schulkindern ... Es ist tatsächlich fast Vollständigkeit des Materials erreicht, ebenso wie auch die Literaturangabe fast lückenlos ist. Das Buch kann daher jedem, der sich für die Dinge interressiert, dem Psychologen sowohl wie dem Lehrer bestens empfohlen werden."

[Zeitschrift für Psychologie Bd. 58, Heft 5/6.]

„Umfang und Zweck der in der vorliegenden Schrift behandelten Materie sind in dem Zusatz zu dem Titel kurz und präzis angegeben, wie denn überhaupt Klarheit und Uebersichtlichkeit der Darstellung ein rühmenswerter Vorzug derselben sind. Die Materie ist eine so wichtige, daß kein Lehrer, der über den bloßen Lehrhandwerker hinausstrebt, achtlos daran vorübergehen sollte, und ich wüßte keine zweite Schrift, aus der man sich in so bequemer und lichtvoller Weise über den Gegenstand Rats erholen könnte." [Zeitschr. f. d. Realschulwesen XXXVI, 1.]

„Die Schrift kann allen pädagogisch Interessierten warm empfohlen werden, wird aber auch dem vieles sagen können, der an der Psychologie ein rein theoretisches Interesse hat."

[Prof. E. Dürr i. d. Deutsch. Literaturzeitung 1911, No. 15.]

„Allem will ich vorausschicken, daß ich dieses Büchlein für einen notwendigen Bestandteil der Bücherei jedes modernen Lehrers halte ... Es gibt, einen Ueberblick zu gewinnen, eine vorzügliche Gelegenheit, befleißigt sich eines vornehmen, gemeinverständlichen Deutsch in fließender, gelenkiger Satzbildung, fern von dem fachsimpelnden Jargon eines gelehrt tuenden Vielwissers."

[Pädag. Anzeiger für Rußland II, 6.]

W. fr. Kästner, Göttingen.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY